Исследования по истории русской мысли

STUDIES IN RUSSIAN INTELLECTUAL HISTORY

YEARBOOK 2008–2009

[9]

Edited
by Modest A. Kolerov and Nikolay S. Plotnikov

REGNUM
Moscow 2012

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

ЕЖЕГОДНИК 2008–2009

[9]

Под редакцией
М. А. Колерова и Н. С. Плотникова

REGNUM
Москва 2012

УДК
ББК
Д56

Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова

Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008-2009 год [9] / Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М.: REGNUM, 2012. 000 с.

ISBN

СОДЕРЖАНИЕ

КРИТИКА

Н. К. Гаврюшин

«Столп Церкви»: протоиерей Ф. А. Голубинский и его школа

Имя протоиерея Федора Александровича Голубинского (1797–1854) овеяно множеством легенд, общий смысл которых сводится к тому, что он был своеобразным камертоном духовно-академической учености, сподвижником и опорой московского святителя Филарета (Дроздова). Часто цитируются слова отнюдь не склонного к безоглядной доверчивости архипастыря: «пока Голубинский преподает философию в Академии, — я не опасаюсь».[1]

Что давало Филарету такую непоколебимую уверенность в умозрительных устоях профессора? И каково их происхождение? С. С. Глаголев прямо дает понять, что в поисках целостного религиозного миропонимания большого выбора у Голубинского быть не могло: «Философские взгляды и религиозные убеждения Ф. А-ча, — пишет он, — сложились в первую четверть XIX столетия. Два практических философских направления широко были распространены в то время в образованных классах русского общества: рационализм и мистицизм. Рационализм шел к нам пре-

[1] *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский // Богословский вестник. 1897. № 12. С. 474.

имущественно из Франции, мистицизм — из Германии; представителями первого являлись вольтерьянцы, второго — масоны».[2]

А поскольку, как подчеркивает С. С. Глаголев, «мистики были и нравственно развитее, чем рационалисты, в ряду них находились лица, мистицизм которых не далеко уклонялся от истин православия, и поведение которых нисколько не унижало имя христианина»,[3] обращение к ним Голубинского было вроде как предрешено... И М. В. Толстой вспоминает о своем профессоре, что «любознательность сблизила его с современными ему масонами».[4]

Итак, профессор-протоиерей — вольный каменщик... Каков же был его путь в масонскую ложу?

Уже в Московской духовной академии, в которую он поступил в 1814 г. по окончании Костромской духовной семинарии, Голубинский оказался в своеобразном сообществе, которое, согласно легенде, основали в марте 1816 г. сами студенты, назвав его «Ученые беседы». Устав этого общества был утвержден руководством Академии, а Ф. А. Голубинский избран его ученым секретарем, или «производителем письменных дел». В составе кружка насчитывалось 24 студента, которые обсуждали на своих заседаниях вопросы «богословско-философские».[5]

Это, наверное, одно из первых в истории русских духовных школ богословско-философское общество. В нем, как в своеобразной «ученической ложе», конечно, не могли не иметь некоторых предварительных представлений о братстве вольных каменщиков, тем более, что среди преподавателей Академии находился и В. И. Кутневич, с кото-

---

2 Там же. С. 451.

3 Там же. С. 452.

4 *Толстой М. В.* Воспоминания о моей жизни и учении в Сергиевском Посаде (1825–1830) // Богословский вестник. 1894. № 12. С. 512–513.

5 *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 440–441.

рым Ф. А. Голубинского в дальнейшем связали родственные и орденские узы...

Голубинский и Кутневич

Василий Иванович Кутневич (1787–1866), с 1814 г. читавший в МДА физико-математические дисциплины и немецкий язык, а с 25 августа 1815 ставший профессором математики, философии и психологии, еще студентом Петербургской академии (1810) слушал лекции И. Фесслера[6] и, возможно, посещал его масонскую ложу, а позднее был принят в московскую ложу «Ищущих Манны».

Духовная карьера Кутневича была стремительной. 17 июля 1818 он рукоположен во диакона, 21-го — во священника, а уже 4 августа — в протоиерея московского кафедрального Архангельского собора. Впоследствии благочинный кремлевских церквей (1825), обер-священник армии и флота (1832), член Комиссии духовных училищ (1833) и член Священного Синода (1849), Кутневич до конца дней не порывал связей с орденом (как «внутренним Союзом истинных философов Христианских»[7]) и наставлял в верности ему представителей духовенства.[8]

Источники для изучения философских симпатий В. И. Кутневича чрезвычайно скупы. Кроме нескольких ранних работ экзегетического характера и лекций по опытной психологии,[9] он оставил лишь три проповеди, поэто-

---

6 О Фесслере см., в частности: *Гаврюшин Н. К.* У истоков русской духовно-академической философии: святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003. № 2 с. 131–139.

7 По определению В. С. Арсеньева: *В. С. Арсеньев*. Воспоминания. Дневник. СПб., 2005. С. 46.

8 Там же. С. 287.

9 Это сочинение «О Книге Бытия» (1814) и академические лекции «Institutiones psychologiae empiricae», а также «Рассуждения о религии патриархов, до закона живших» и «Рассуждение, в котором противу но-

му особую ценность представляют свидетельства его современников.

По воспоминаниям В. С. Арсеньева, В. И. Кутневич говорил, что «был влюблен в философию» и думал «найти в ней всему развязку», что поворотным событием стала для него встреча с И. Фесслером, который «не устоял открыть яда скрытого и говорил во имя Царствия Божия внутри сущего», наконец, что орденское учение — «единственная буссоль при изучении философских систем».[10] Из бесед с Кутневичем В. С. Арсеньев сделал вывод, что «в последние времена Г<оспо>дь даровал Церкви оплот против философии мира — в <масонстве>».[11]

Итак, преподавать философию в МДА В. И. Кутневич взялся, будучи исполненным благоговения перед «мыслительными силами» И. Фесслера и орденским учением. Это благоговение он вполне передал своему лучшему ученику и преемнику по философской кафедре Голубинскому...

Кутневич оставил преподавание в МДА в1824 году. К этому времени Голубинский уже в течение нескольких лет был фактически его ассистентом (с 1818 — бакалавром, с 1822 — экстраординарным профессором) и, естественно, унаследовал его кафедру, а с 1826 — и обязанности цензора духовных книг, ибо Кутневич состоял членом цензурного комитета академии. Параллельно Кутневич выступал и в роли орденского наставника Голубинского, чему имеется ряд свидетельств, как в «Дневнике» В. С. Арсеньева, так и в подневных записях самого Федора Александровича.

Свой дневник Голубинский вел тайнописью. По-видимому, к этому его побудил рескрипт Александра I от 1 августа

вейших вольнодумцев доказывается, что Моисей точно существовал» (СПб., 1808). См.: Русский Биографический Словарь. С. 618–619.

[10] *Арсеньев В. С.* Воспоминания. Дневник. С. 287–288.

[11] Там же. С. 288. Даже статья И. В. Киреевского «о новых началах для философии», по мнению последователя Кутневича, «хороша, хотя и отвлеченна», но «все еще не коренна и далека от тех начал для философии, кои в Ордене давно известны» (Там же. С. 289).

1822 г. управляющему министерством внутренних дел князю В. П. Кочубею о запрещении масонских лож и других тайных организаций.[12] В расшифрованных Н. В. Солодовым записях мы находим свидетельства, что уже в октябре 1822 года Голубинский находится в переписке с протоиереем Симеоном Ивановичем Соколовым, получает от него список иконы Софии-Премудрости и сообщает об этом В. И. Кутневичу. С Кутневичем они тогда же вместе читали XIX главу из книги Фомы Кемпийского «О подражании Христу».[13]

Запись от 28 декабря 1822 года очень похожа на фиксацию совета, полученного от протоиерея С. И. Соколова, пользоваться наставлениями В. И. Кутневича: «Объяви усердное почитание [В. И.] и попроси его [наших] (...), чтобы он не оставлял тебя своими советами. Ходи к нему так, чтобы другим то было неприметно, в те дни, когда ему сподобно».[14]

В этом же году он упоминает о сестре Кутневича Анне Ивановне как о своей невесте и обсуждает материальные препятствия к их браку. В 1823 г. Голубинский намеревается изучать «Пастырское послание» Гаугвица, а в 1824 вместе с Н. И. Надеждиным читает «розенкрейцерские статуты».[15]

Опираясь на дневниковую запись беседы с С. И. Соколовым, Н. В. Солодов выдвигает предположение, что Голубинский вступил в орден розенкрейцеров в 1826, но, как мы видим, доверительные контакты с его представителями восходят к более раннему времени. De facto он был «учеником» уже в 1822-м.

В 1827 году Голубинский, наконец, женится на сестре Кутневича Анне Ивановне, и отныне их сближают и родственные

[12] Предшествующие дневники (существование которых можно предполагать), возможно, также содержали сведения о его отношениях с масонами.

[13] *Солодов Н. В.* Из архива Ф. А. Голубинского // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 5. Нижний Новгород, 2007. С. 83.

[14] Там же. С. 76.

[15] Там же. С. 78.

узы. По-видимому, после потери жены в 1841 г. Голубинский, как свидетельствует В. С. Арсеньев, приезжал к В. И. Кутневичу за советом в Петербург — «принять ли монастырь или проситься на покой»: «Не опереживайте Провидения, — советовал ему Вас. Ив. [Кутневич]. — Переждите».[16]

В восприятии следующего поколения русских розенкрейцеров имена В. И. Кутневича и Ф. А. Голубинского, как, впрочем, и покровительствовавшего им святителя Филарета, нераздельны. Чтобы понять суть идейного единства Голубинского и Кутневича, положивших начало философской традиции в Московской духовной академии, нет особой нужды приподнимать завесу над тайными ритуалами братьев злато-розового креста. Важнее вдуматься в особенности их историософии и содержание круга чтения.

«Религия патриархов» и ее наследники

В 1807 г. студент богословского класса В. И. Кутневич прочитал публично «Рассуждение о религии патриархов, до закона живших»[17], в котором утверждал, что древние «столько же были сведущи в истинах богопознания, как и мы, а может быть, в некоторых частях и более».[18] По убеждению Кутневича, которое, конечно, не было плодом его собственной умственной работы, «люди первых времен гораздо более нас чувствовали сию истину, что Бог есть Творец мира,

[16] *Арсеньев В. С.* Воспоминания. Дневник. С. 288.

[17] *Чистович И. А.* История С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 143.

[18] *Кутневич В., Скородумов А.* Рассуждения о религии патриархов, до Закона живших, и о пользе и важности церковной истории, читанные в Александо-Невской Академии при публичном испытании студентами богословии Васильем Кутневичем и Андреем Скородумовым. СПб., 1807. С. 3 (второй пагинации). Титульный лист не дает безусловных оснований для атрибуции включенных в книгу сочинений, поэтому дополнительное указание И. А. Чистовича немаловажно.

и, можно сказать, они были руководимы к сему познанию самым ощутительным образом».[19]

Мало того, оказывается, что по сути дела они были христианами до Христа. «Богословия первого периода церкви, — говорил в своей речи Кутневич, — содержала в себе все то, что только находится существенного и в нашей Христианской Религии».[20] Он даже задается вопросом, нельзя ли «заключить, что Патриархи, до Закона жившие, имели понятие о высочайшем таинстве Святыя Троицы?»[21]

Истоки подобного мнения можно найти, конечно, даже у бл. Августина[22], но авторитетным источником убеждений В. И. Кутневича была, скорее всего, «Новая Киропедия» сэра Эндрю Рамзея (Ramsay, 1686–1743), родственная по духу «библии деизма» М. Тиндаля и исполненная духа религиозной терпимости. Она пользовалась большим успехом у московских мартинистов,[23] тем более, что кульминацией романа является, как резюмирует М. Невё, «посвящение Кира в статус главы семейства архитекторов живого храма Всевышнего, семейства, предназначенного продолжаться из века в век, трансцендирующего все культы — небольшого сообщества, которое перенесло истины первоначальной религии через потоки истории».[24]

Ф. А. Голубинский в своих лекциях не раз говорит о «высоких» представлениях древних о Боге, связывая их судьбу преимущественно с Востоком, в частности, с Египтом, а затем

---

19 Там же. С. 4 (второй пагинации).

20 Там же. С. 13 (второй пагинации).

21 Там же. С. 16 (второй пагинации).

22 Nam res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quae jam erat, coepit appellari christiana. PL, 32, col. 603.

23 В 1787 г. в московских книжных лавках было конфисковано 177 экземпляров 2-го издания этой книги: Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800. Т. III. М., 1966. С. 13.

24 *Neveu B.* La “science divine” du chevalier Ramsay // Fénelon. Philosophie et spiritualité. Genève, 1996. P. 193.

и с пифагорейской школой. «В древнейших восточных религиях, — утверждал он, — Божество представляемо было в ближайшем отношении к человеку, как источник блага, как Существо, имеющее собственную личность и обладающее духовными совершенствами; но в учениях первых греческих философов эти понятия почти вовсе не находят себе места».[25]

Оставалось только указать цепочку, которая обеспечивает розенкрейцерам прямую преемственность с этой «религией патриархов», и уточнить ее отношения с ветхозаветной... Помимо «пифагорейского союза» в нее нередко включали «секту оригенитов», языческих жрецов-друидов и т. д. Но эти детали представляли интерес для тех, кто утверждался в особом понимании статуса и взаимоотношений «внутренней» и «внешней» Церкви. Из розенкрейцерской глубины «внешняя» Церковь казалась благочестивым и небесполезным социальным институтом, в котором, однако, истинный смысл духовного делания в значительной мере выветрился, и все усилия прилагаются к сохранению внешней, обрядовой стороны. Носителями же духа «истинного», «внутреннего» христианства здесь считали отдельных писателей мистико-аскетического направления как восточной, так и западной традиции, а также метафизиков спиритуалистического толка.

Круг чтения «внутренней церкви»

Итак, важнейшим элементом орденского предания была работа над «внутренним человеком», которой способствовало чтение разнообразной религиозно-мистической и нравственно-аскетической литературы. В число «внутренних

[25] *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию, со слов профессора философии в Московской Духовной Академии, протоиерея Феодора Александровича Голубинского, записанные в 1841/2 учебном году студентом Академии XIV курса Владимиром Назаревским. М., 1868. С. 3–4.

авторов» входили Макарий Египетский, Исаак Сирин, Иоганн Таулер, Валентин Вейгель, Яков Бёме, Иоанн Арндт...

Последнего студенты МДА переводили вместе Голубинским даже на уроках немецкого языка,[26] а профессор рассказывал им чудесные события, связанные с судьбой его книг, одна из которых якобы не сгорела даже в печи...[27]

Само собой разумеется, в круг чтения розенкрейцеров входило «Пастырское послание» Гаугвица, но его студентам открыто не предлагали. Громадная роль в подборе и издании мистико-аскетической литературы для братьев ордена принадлежала И. В. Лопухину.[28] Круг чтения Кутневича, Голубинского и их собратьев в значительной мере сложился под влиянием Лопухина и издававшегося при его прямом участии журнала «Друг юношества». В своих лекциях Голубинский порой просто транслирует усвоенные из него идеи.

Спектр опубликованных Лопухиным переводов весьма широк. Он включал и св. Григория Паламу, и Сен-Мартена, и «Божественную метафизику» Дютуа-Мамбрини. В письме от 13 октября 1805 г. Лопухин рекомендовал М. М. Сперанскому читать Рейсбрука Удивительного, Фому Кемпийского, Иоанна Масона, св. Иоанна де ла Круа, Антуанетту Буриньон... И здесь же он выражает великую радость, что его корреспондент полюбил Фенелона.[29] О камбрейском архиепископе надо сказать особо. В своих лекциях Голубинский говорит, что «рассуждение Фенелона «о бытии Божием» есть одно из лучших пособий для умозрительного Богословия» и цитирует его неоднократно.[30]

---

[26] Из внутреннего быта студентов Московской Духовной Академии через десять лет ее пребывания в Троице-Сергиевой Лавре // Богословский вестник. 1914. № 10–11. С. 332.

[27] Там же. С. 334–335.

[28] См. об этом, в частности: *Гаврюшин Н. К.* Юнгов остров. Религиозно-исторический этюд. М., 2001.

[29] Русский Архив. 1870. Стлб. 619.

[30] *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию. С. 7, 54, 122, 159, 163, 165, 187.

Но Фенелону он, конечно, обязан не только этим трудом. Ведь знаменитый апологет и, пожалуй, даже исповедник amour pur, т. е. чистой, бескорыстной любви к Богу, развивал учение о молитве, опираясь, главным образом, на Иоанна Кассиана Римлянина, и приобрел ревностного ученика и последователя в лице уже знакомого нам автора «Новой Киропедии». А этот труд — своего рода пропедевтика к философии религии и историософии розенкрейцеров...

Важнейшее место среди «внутренних» авторов занимает выразитель нижнерейнской мистической традиции Фома Кемпийский, автор знаменитой книги «О подражании Христу». Эта книга у Голубинского занимала место рядом со Священным Писанием. А в иные судьбоносные минуты они с супругой даже гадали по ней, как по Псалтири... Вот запись из его тайного дневника, расшифрованная Н. В. Солодовым: «В июне 1836 г., когда был у меня граф Сергей Григ<орьевич> Строганов[31] и предлагал мне проф<ессорское> место при Университете, жена моя раскрыла книгу о Подражании И<исусу> Х<ристу>, и ей открылось кн. III гл. 17. Сын мой, оставь Меня действовать с тобою как я хочу; Я знаю, что тебе полезно и пр.».[32]

От места в Университете Голубинский отказался...

Имя Пуаре стоит у Голубинского рядом с Фенелоном.[33] На этого мистика он опирается в лекциях по умозрительному богословию[34], а по его метафизике даже давал учащимся темы сочинений. Вот как об этом вспоминает архиепископ Савва (Тихомиров): «В вопросе о зле Пуаре, современник Лейбница, высказывал взгляды, сходные с взглядами последнего. Ф. А-ч воспользовался тем, что было в них истин-

31 С 1836 г. почетный член конференции Московской духовной академии.

32 ОР РГБ. Ф. 76/I. К. 1. Ед. хр. 1. Л. 38.

33 *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 458.

34 *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию. С. 7, 144.

ного, и студенты академии однажды пред Рождеством писали экспромт: Num malum metaphysicum, scilicet limitatio rerum creaturum, re vero pro malo haberi potest?».[35]

Голубинский был хорошо знаком с сочинениями Бёме и Сведенборга, хотя и мог отзываться о них критически. То же относится к К. Эккартсгаузену, Э. Юнгу («не был их слепым поклонником»[36]). По словам С. С. Глаголева, близко общавшегося с сыном Голубинского, Якоби, Крузий, Клодий –«собеседники и единомышленники нашего философа».[37]

С этим перечнем, в который, конечно, должны быть включены мадам Гюйон (Гийон), Дж. Пордедж, Сен-Мартен, Франциск Сальский,[38] мы можем уже подготовленным взором посмотреть на лекции известного профессора.

Голубинский в своих лекциях

Круг чтения Голубинского несравненно интереснее и содержательнее его лекций, сохранившихся в студенческих записях. Справедливое замечание С. С. Глаголева, что при оценке этих лекций необходимо иметь в виду, что здесь «только мысли Ф. А-ча: слог в нем (конспекте — *Н. Г.*) принадлежит не автору, а записывавшим студентам»,[39] относится все же только к стилю изложения, и содержательной части не затрагивает. Правда, в лекциях Голубинский

---

[35] Неужели метафизическое несовершенство, т. е. ограничение тварных вещей, в самом деле может почитаться за зло? (лат.) (*Глаголев С. С.* С. 459). Источник сведений: Автобиографические записки архиепископа Саввы // Богословский вестник. 1897. № 11. С. 354.

[36] *Глаголев С. С.* С. 462.

[37] *Введенский Ал. [И].* Протоиерей Федор Александрович Голубинский как профессор философии // Богословский вестник. 1897. № 12. С. 491.

[38] Автору этих строк как-то довелось видеть в букинистическом магазине в Москве томик русского перевода Франциска Сальского с дарственной надписью Ф. А. Голубинского дочери.

[39] *Глаголев С. С.* С. 476.

проявляется скорее как осмотрительный ученый-эрудит, нежели создатель самостоятельного учения...

Читал Федор Александрович введение в философию и метафизику, в состав коей входили и умозрительное богословие (theologia naturalis), и умозрительная психология, или пневматология. Что касается онтологии, то в одних местах профессор утверждает, что она составляет «первую»[40] или «необходимую» часть метафизики,[41] в других — что метафизика состоит из трех частей: «богословия естественного», пневматологии и космологии[42], так что онтология из ее состава видимо выводится. По-видимому, эти разноречия примиряются утверждением, что онтология — это своего рода пропедевтика, «содержащая основания и предуготовительные познания для прочих».[43]

Читать ее невероятно скучно... Здесь есть очень краткая «история онтологии», под рубрикой «Всеобщие и коренные свойства бытия конечного» рассматривается главным образом гносеологическая проблематика, категории пространства и времени (в заочном диалоге с Кантом), предлагаются пространные рассуждения о том, что цель конечного — Бесконечное, которое для него все равно недостижимо...

Согласовать концы с концами удается далеко не всегда: в одном случае Канту ставится на вид, что «категории разума не только имеют применение в мире чувственном, как думает Кант, но также и к бытию неограниченному и всесущественному»,[44] а в другом утверждается, что все познавательные способности, включая рассудок, «составляющий общие понятия видов и родов», относятся «к одному миру видимому, материальному».[45]

---

40 *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 1]. М., 1884. С. 79–80.

41 *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 2]. М., 1884. С. 7.

42 Там же. С. 95–96.

43 *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 1]. С. 77.

44 *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 2]. С. 63.

45 *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 3]. М., 1884. С. 23.

Впрочем, это не так уж важно по сравнению с наперед поставленной целью метафизики, «долг» которой — «утвердить всеобщие и необходимые истины, каковы суть: бытие Бога, его совершенства, образ Божий в душе, ее совершенства» и т. д., а заодно дать твердые основания для всякого знания, в том числе естественных наук и математики, и, наконец, «дух, сердце и волю человека помалу отрешить от земного, преходящего, кажущегося...»[46]

Иными словами, метафизика — служанка богословия (трактуемого с некоторым спиритуалистическим уклоном), наука благонамеренная, которая заведомо отказывает мысли в свободе, направляя ее в русло благочестивого предания... Но при этом Голубинский будет неизменно отстаивать естественное откровение и восхищаться прозрениями до- и внехристианских мыслителей!

Солон, Заратустра, Конфуций, по Голубинскому, были «орудия провидения Божия»: «Высочайший Царь нравственного царства не только внутренно, и непосредственно, чрез голос совести, но и посредственно, чрез посылаемых Им законодателей и учителей народов, мужей добродетельных, установляет, или же исправляет строй нравственной жизни народов».[47]

Теперь мы уже в сфере умозрительного богословия — следующей части метафизики. Его предмет — «систематическое познание о Боге, т. е. о бытии, свойствах и действиях Его, которое может быть составлено под руководством идей ума с помощию наблюдений внутреннего и внешнего опыта»...[48] Правда, в лекциях по онтологии слушателю недавно рассказали, что идеи ума к сверхчувственному бытию неприложимы...

В первую очередь, Голубинский рассматривает доказательства бытия Божия и обращается к данным человеческого само-

[46] *Голубинский Ф. А.* Лекции философии. [Вып. 1]. С. 79–80.
[47] *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию. С. 229.
[48] Там же. С. 10.

сознания: нет ли в нем истинного источника богопознания? «... Если так разуметь самосознание, чтобы оно вместе было непосредственным созерцанием не только своего бытия, но и Виновника его, всех Его действий в поддержании и устроении нашей духовной жизни, конечно, это был бы первый, ближайший и верный путь к уверенности в истине бытия Божия».

Но тут выясняется, что грандиозному замыслу В. И. Несмелова, как и близким ему построениям митрополита Антония (Храповицкого) заведомо отказано в успехе: «Так нельзя ли из самосознания увериться в бытии Божием, не принимая в пособие других посредствующих, частных доказательств сей истины? Нельзя».[49]

Далее в порядке, предложенном Кантом, рассмотрены онтологическое, космологическое и др. доказательства. И теперь выясняется, что «из самосознания» все-таки можно увериться в бытии Божием. Ибо на возражения Канта против онтологического доказательства находятся контрагументы еще у Декарта, и в подобном же духе защищает Ансельма Гегель... И теперь уже «прочие частые доводы», «прилепляясь» к онтологическому аргументу, «имеют свою силу»...[50]

Космологическое доказательство Голубинский излагает, цитируя, что говорит «лучший из богословов средних веков, Фома Аквинат».[51] Но он не гнушается и доводами антихристиански настроенного (о чем предпочитает не упоминать) Реймара.[52] Физико-теологическое доказательство, кроме того же Реймара, находит опору у Дёрхэма, Вольфа, Фенелона и особенно у У. Палея (1743-1805), который «в своей естественной теологии собрал почти все открытое естественными науками в прежние времена, и заимствовал многое из новых результатов этих наук».[53]

[49] Там же. С. 22.
[50] Там же. С. 36–37.
[51] Там же. С. 42.
[52] Там же. С. 42–43, 54–56.
[53] Там же. С. 54.

Наконец, у Голубинского введен и еще один аргумент, своего рода consensus gentium, согласие народов: «к доводам истины бытия Божия относят наблюдение всеобщего согласия всех народов в признании сей истины».[54] «Согласие народов, — поясняет Голубинский, — весьма часто расходящееся с человеческими страстями, выражающееся в бесчисленных символах, аллегориях, эмблемах, частию хорошо, частию худо объясняющих предмет религиозного понятия, доселе остается не опровергнутым. Здравый разум, не увлекающийся предрассудками, может открыть часть истины и под оболочкою религиозных языческих мифов».[55]

Е. А. Боратынский выразил подобную мысль просто и лаконично:

Предрассудок! он обломок
Древней правды. Храм упал;
А руин его потомок
Языка не разгадал.

И орденскому преданию она отнюдь не чужда: коль скоро Адам имел истинное понятие о Боге и передал его потомкам, его следы могут быть найдены повсюду...

Наконец, в качестве аргументов в пользу бытия Божия рассматриваются высшие потребности человеческой души — это потребность истинного познания, потребность святости, потребность блаженства.

Попытка Канта поставить выше всего этико-теологическое доказательство принята в целом благосклонно, хотя и с частными замечаниями и ограничениями: «главная сила этико-теологического довода не в опыте, а в рассмотрении прирожденных человеку стремлений к высочайшему благу, то есть, к совершенному освящению, к чистому, непрерыв-

[54] Там же. С. 61.
[55] Там же. С. 61–62.

ному блаженству, и, надобно присовокупить, к просвещению и умудрению ума, возможному для человека».[56]

А вот из опытных доказательств «самое сильное есть сознание в себе действия Божия, когда человек ведет богоподобную жизнь».[57] Все эти рассуждения венчаются пространными выдержками из Ф. Якоби, заимствованными у евангелического богослова Г. Ф. Зайлера (1733–1807)...

Второе отделение курса посвящено «свойствам Божиим»: всеведению, премудрости, высочайшей свободе воли, святости и благости как совершенствам этой воли, правде... Убаюкивающее журчание богословской риторики внезапно прерывает решительное, без экивоков, рассуждение о действиях Божиих: «Спрашивают: по сущности ли Бог вездеприсущ, или только по некоторым своим действиям? Если с утонченностию различать вездеприсутствие по сущности и по действиям, то следовало отделить в Боге действие от сущности, представить себе, что могут быть у Него такие действия, где нет сущности, и потому сущность Божия подчинилась ограничениям пространства; вездеприсущими были бы одни только действия. Но в Боге не может быть таких отделений; где действия Его, там и Он сам своею сущностию».[58]

Имя Григория Паламы здесь не упомянуто, но рассуждение метит прямо в него, а «прообразовательно» — и во Вл. Лосского и других идеологов паламизма позднейших времен. И возразить на него по большому счету нечего... Но невольно возникает вопрос: как бы поступил Федор Александрович, если бы к нему на предмет цензурного одобрения доставили перевод «Ритора Мануила о Марке Эфесском и Флорентийском соборе», где черным по белому сказано о необходимости подтвердить «предметы нашего неизменного богословия, извращенные ими (латинянами) в противность православным догматам.

[56] Там же. С. 79.
[57] Там же.
[58] Там же. С. 111.

Это: что Дух Святой исходит и от Сына и что в Боге тождественны сущность и действие (τὸ περι την θείαν ουσίαν και ενέργειαν ταυτον)»?..[59]

О Паламе Голубинский был осведомлен достаточно, но в деликатную дискуссию относительно его идей он вступает в другой лекции. «В XIV веке архиепископ Фессалоникский Григорий Палама говорил, что свет, явившийся на Фаворе, не есть свет сотворенный, а есть ενέργεια Θεότητος — действо Божества, как будто уделение от вечного неприступного света, в котором обитает Божество. Мы не смеем отвергать сего объяснения, потому что из Евангельской Истории известно, что сей свет сиял от Божества, сокрывавшегося в человечестве Сына Божия, а не был собран из воздуха материального мира. Но вместе с сим должны признать и то, что сей свет совершенно был отличен от света солнечного или другого какого-нибудь. Ибо известный нам свет (например, солнечный) подлежит ограничениям пространства, имеет движение, и притом не мгновенное, а поступательное».[60]

Подробно вдаваясь в суждения астрономов, свидетельствующие об ограниченности и видоизменяемости этого света, Голубинский делает вывод, «что недостойно приписывать такой свет неограниченной природе Божественной». Но если мы, — продолжает он, — «последуем объяснениям богопросвещенных мужей, каков, например, был Григорий Палама, и объяснениям Церкви, принявшей учение его, и признаем, что некоторый свет Божества мог отразиться и для зрения человеческого, тем не менее должны будем утверждать, что он не подлежит всем тем ограничениям, каким подчинен сотворенный свет материального мира».[61]

---

59 Ритора Мануила о Марке Эфесском и Флорентийском соборе и пр. // Христианское Чтение. 1886. Ч. II. С. 105.

60 *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию. С. 177.

61 Там же. С. 178.

Проще говоря, налицо апория: божественный свет безграничен и потому физическими глазами невидим... Так что ученики видели славу Божества «очами сердца», а не созерцали плотскими глазами «нетварные энергии»...

«Действия Божии» привели нас уже в третье отделение курса, в котором две основные темы: о Боге как Творце мира и о Промысле Божием. Тут не в первый раз обсуждаются известные схоластические мотивы: творение и изменение, возможность вечного существования мира...

Здесь у Голубинского проявляются и противоречивость, и нерешительность. Критикуя «вольфианство» и заявляя в связи с этим, что «нельзя сравнивать мир с часами», что Премудрость Божия «исправляет беспорядки, вводимые свободою людей, и из разрушительных действий зла извлекает добро»,[62] он на последующих страницах обвиняет П. Бейля в том, будто он «дошел до манихейского учения, что, кроме всесоздавшей Силы, есть какая-то другая, которая неподвластна ей и производит в мире много беспорядков и зла».[63] Вольтеру, недоумевавшему по поводу лиссабонского землетрясения, он возражает, что для животных «безразлично, умереть ли естественною или насильственною смертию»,[64] хотя выше утверждал, что представлять, будто Бог «промышляет только о величайших частях мира, или о родах, а не печется о неделимых, или малейших каких-нибудь существах, не согласно ни с понятием о совершенствах Божиих, ни с понятиями о свойствах и действовании существ сотворенных».[65]

Что же касается погибших младенцев, то «уверенность в бессмертии души дает полный ответ на то возражение, что добродетель часто и долго страдает на земле».[66] «Правосудие Божие, даже во временной жизни, рано ли, позд-

[62] Там же. С. 218.
[63] Там же. С. 220.
[64] Там же. С. 222.
[65] Там же. С. 202.
[66] Там же. С. 222.

но ли, преследует и наказывает убийцу».[67] — Прямо как греческие Эринии...

И в конце концов Голубинский уподобляет Божественный промысел именно часовому механизму: «Назначение времени, даже часа рождения для каждого человека, народа, в котором он должен родиться, религии, в которой должен воспитаться, пособий общественной жизни, — все это с точностию расчислено промыслом Божиим».[68] Это — явное вольфианство или лейбницеанство, якобы отвергнутое Голубинским, если не просто стоический детерминизм...

Лекции по умозрительной психологии вдохновлялись мистическими интересами Голубинского. Любимым предметом его рассуждений было, как вспоминает М. В. Толстой, «учение о бесплотных духах и о состоянии души человеческой по разрешении от тела. Он собирал древние предания, рассеянные у последователей Талмуда и Каббалы, рассказы о ясновидящих, о явлениях из духовного мира, сочинениях Мейера и Кёрнера. Книгу последнего «Die Seherin von Prevost» он всю перевел на русский язык».[69] В переводе помогали и ученики[70]. Нельзя не заметить, что это, по-видимому, та самая книга, которую просил перевести для него св. Филарет (Дроздов)[71] и которую с интересом позднее изучал Н. П. Гиляров-Платонов...

«...Ставили ему в вину эклектизм»

В описании деятельности и значения Голубинского сложилась некоторая тенденция к мифологизации его личности и творческих результатов.

---

[67] Там же. С. 223.

[68] Там же. С. 225.

[69] *Толстой М. [В].* Воспоминания о моей жизни и учении в Сергиевском Посаде. III // Богословский вестник. 1894. № 12. С. 512.

[70] *Глаголев С. С.* С. 461.

[71] *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета. Митрополита Московского. М., 1868. С.258

Начать с того, что, по утверждению С. С. Глаголева, Голубинский мог изложить любую философскую систему лучше, чем это удавалось ее автору... Сравнение Голубинского с Г. С. Сковородой у Глаголева оказывается буквально гротескным... «Думаем, — писал С. Глаголев, что Ф. А-ч заслуживает несравненно большего внимания, чем Сковорода. По правде сказать, Сковорода был плохим поэтом, неглубоким философом и не совсем православным христианином. Может быть, и бессознательно, вследствие недостатка образования, он высказывал мысли, близкие к пантеизму. Затем, Сковорода любил рисоваться своим пренебрежением к благам земным, что выражалось им в чудачествах...».[72]

Образ Голубинского Глаголев подает через контрастное противопоставление Сковороде: «Высоко образованный, он понимал философские системы, недоступные Сковороде, и излагал их так просто и ясно, как не умели излагать их сами авторы (!! — *Н. Г.*)».[73] Ясно, что мы имеем здесь дело с мифологизацией образа Ф. А. Голубинского, которая, впрочем, окажется нелишним штрихом к портрету самого С. С. Глаголева, поддержавшего известную диссертацию П. А. Флоренского...

А. И Введенский восторгается поэтическим дарованием Голубинского, но стихотворение, которое он приводит в оправдание своей оценки, не выше самых заурядных семинарских виршей, с невнятным размером, безвкусными рифмами и отсутствием малейшей поэтической искры.[74]

---

72 *Глаголев С. С.* С. 461.

73 Там же. С. 462.

74 Вот бо́льшая часть этого опуса, созданного незадолго до смерти, который Введенский считает «лучшим» из стихотворений Голубинского:

Уже мои слабеют силы,
Язык тупеет, ноги хилы;
Я перестал других учить
И в школу по звонку ходить:
Пора и самому учиться,
Как с грешным миром распроститься.

Впрочем, сам же Введенский справедливо отметил, что о Голубинском «стала создаваться легенда» довольно рано.

Понимал ли Голубинский систему Гегеля «лучше», чем сам ее создатель, мы не можем судить, но его аргументы против гегелевского учения не пользовались особым успехом у студентов[75]. По воспоминаниям Н. П. Гилярова-Платонова, о Голубинском «отзывались с громадным почтением, дивясь его громадным знаниям, но находили его отсталым и ставили ему в вину эклектизм. Зато с восторгом, чуть не с поклонением отзывались об Е. В. Амфитеатрове». Дело как раз было в том, что Амфитеатров преподавал эстетику по Гегелю. « «От него вы больше узнаете философии, чем от Федора Александровича», — таков был общий отзыв», — резюмирует Гиляров-Платонов...[76]

Хотя иногда в официозных и мемориальных статьях говорят о «системе Голубинского», за подобными утверждениями нет ничего реального. Даже склонный порой к преувеличениям С. С. Глаголев признает, что «написать православно-философскую систему» Голубинский не смог, и выдвигает предположение, почему: «по недостатку времени» и «по духу смирения»: «Какая из этих причин была главною, мы не знаем».[77]

Полвека я наукам посвятил,
На жизненном пиру довольно погостил:
Пора вставать и в путь сбираться.
Пора домой. Не век скитаться.
Пусть тою же, как я, тропой,
В цветник наук, во вслед за мной,
Походит сын любезный мой...
А я уж плуг повесил свой.

(Богословский вестник. 1897. №12. С. 488–489).

[75] Надо здесь заметить, что когда с более глубокой и основательной критикой гегелевской онтологии выступил бывший студент Голубинского Н. П. Гиляров-Платонов (1855), его дерзновение было остановлено вмешательством правящего архиерея...

[76] *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого. С. 340.

[77] *Глаголев С. С.* С. 464.

Система Голубинского, в самом деле, — миф. У него были симпатии, но не было и не могло быть своей системы. Потому что ее место изначально заняло орденское предание, фрагменты которого он местами и доносит в своих лекциях. И в оценке других учений он в основном пользуется той же буссолью, что и Кутневич.

Но у Голубинского была все же систематическая тенденция — к деликатному оправданию естестественного богопознания в до- и внехристианских культурах... И еще — стремление закрепить в христианской метафизике идею Софии...

«Идея Софии»

Н. И. Надеждин в своей «Автобиографии» вспоминает о том, что слушать Голубинского было для него «величайшее наслаждение», и он два года «следил за ним без устали, стенографируя в классе его вдохновенные импровизации».[78] Они пробудили в нем историософские интересы, которые были замечены «начальством», и оно поручило ему «заняться церковно-историческим исследованием о значении в Православной Церкви символа св. Софии, которой посвящен известный храм в Константинополе и потом в разных местах нашего благочестивого отечества».[79]

Вполне вероятно, что стимулом к этому изучению были не только лекции Голубинского, но и неформальное личное общение, о котором свидетельствуют дневниковые записи профессора-протоиерея. И «начальство» поручило софийную тему Надеждину скорее всего именно в его лице или по его подсказке.

В свое время П. А. Флоренским было высказано предположение, что Вл. С. Соловьев увлекся учением о Софии

[78] *Надеждин Н. И.* Автобиография // Н. И. Надеждин. Сочинения в двух томах. Т. I. Эстетика. СПб., 2000. С. 36.

[79] Там же. С. 37.

в пору своего кратковременного пребывания Московской Духовной Академии, в результате общения с последователями Ф. А. Голубинского, чтения Бёме и Сведенборга. Это предположение поддерживает и С. М. Соловьев.[80]

В опубликованных конспектах лекций Ф. А. Голубинского сколь-нибудь развернутого учения о Софии-Премудрости мы не найдем. Однако там и сям в них разбросаны указания, что даже «буддисты признавали Разум или Премудрость высшим всего сотворенного»,[81] что Премудрость Божия «предустановляет» сочетание движений в мире физическом,[82] «желает ввести все в порядок»[83] и не могла оставить мир «без своего наблюдения и управления».[84]

Относительно полное определение этого понятия звучит так: «Премудрость Божья есть такое совершенство ума божественного, по которому существует в нем вечный первообраз всего мира и порядка всех вещей, или, по выражению Платона, мир идеальный, по образцу которого все и в физическом и нравственном мире устроено в гармоническом целесообразном союзе, так что все дела Божии направлены к благим целям».[85]

Возможно, что Голубинский порой предлагал своим слушателям краткие парафразы из Джона Пордеджа, намечая некую таинственную метафизическую перспективу, но остерегался завершенных формулировок, которые могли дать повод к разным подозрениям и кривотолкам. Во всяком случае, именно через него братья злато-розового креста преподнесли духовно-академической философии двусмысленный дар — идею Софии-Премудрости, не тождественной со Второй Ипостасью Св. Троицы, которую бу-

[80] *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 90.

[81] *Голубинский Ф. А.* Лекции по Умозрительному Богословию. С. 93.

[82] Там же. С. 139.

[83] Там же. С. 174.

[84] Там же. С. 196–197.

[85] Там же. С. 147.

дут вдохновенно развивать Вл. Соловьев, П. А. Флоренский и особенно Сергий Булгаков, а попутно сочтут необходимым упоминать о ней, отдавая дань уважения, и многие их современники...

Голубинский и Шеллинг

М. П. Погодина в свое время чрезвычайно поразило, как основательно в Московской духовной академии знают Шеллинга, и это достижение он связал с деятельностью «чу́дного» профессора философии...[86]

Уже через год после кончины Голубинского в «Месяцеслове на 1856 год» утверждалось, что он вел переписку с Шеллингом. Каким образом сложилась эта легенда, А. И. Введенский поясняет со слов Д. Ф. Голубинского. «В генваре 1859-го или 1860-го года Московскую академию посетил князь Сергей Николаевич Урусов, и между прочим рассказывал, что в молодые годы он был у Шеллинга. Шеллинг спросил его: “как живет Голубинский?”. Князь ответил: “я его не знаю”. На это Шеллинг заметил: “не делает вам, молодой человек, чести, что вы не знаете такого вашего соотечественника”»[87].

А. И. Введенский полагает, что Шеллинг мог задавать подобные вопросы не одному кн. Урусову. А узнал он о Голубинском, скорее всего, «из книги известного барона Гакстгаузена, который во время своего путешествия по России виделся с Голубинским и в своей книге отозвался о нем, как об «одном из ученейших и образованнейших между духовными лицами России», — как об ученом, изумившем путешественника широтою и глубиною своего по-

[86] *Андреев Ф.* Московская Духовная Академия и славянофилы // Богословский вестник. 1915. Октябрь — декабрь. С. 630.

[87] *Введенский Ал*. Протоиерей Федор Александрович Голубинский как профессор философии. С. 484.

нимания классической и новой, особенно германской философии».[88]

По утверждению М. В. Толстого, Шеллинг якобы «спрашивал у каждого русского, приходившего к нему: “знакомы ли вы с учением философа Голубинского?”»...[89] Но сам Шеллинг тоже не был знаком с системой Голубинского, поскольку таковой просто не было...

Зато Голубинский достаточно внимательно следил за эволюцией взглядов немецкого мыслителя, и в письме к Ю. Н. Бартеневу от 23 марта 1843 г. оставил о нем следующее подробное суждение: «Недавно перечитывал я берлинские лекции Шеллинга, от которого так много ожидали даже лучшие христианские мыслители (Мейер, Стефенс и друг.) для высшей философии, для метафизики христианской. Но выходит, что он от одного берега отстал (и то не совсем), а к другому не пристал. Теперешняя его Философия Откровения не удовлетворит ни строгим философам, требующим не провещаний оракула, а доказательств, — ни любителям и ученикам премудрости божественной. За все берется, усиливается философически вывесть и таинство Троицы, и учение об искуплении, и глубины сатанинины, но все по началам пантеизма. Давнее его направление, чтобы процессы жизни конечного мира переносить на жизнь божества, и ныне сбивает его с правильной точки зрения.

---

88 Там же. С. 485. Введенский ссылается на книгу: *Baron A. de Haxthausen*. Études sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie. Hanovre, 1847. P. 63–64. Книга вышла в 3-х томах (1847–1853), имелся в виду том 1. Любопытно, что перевод отрывка о Голубинском у Введенского в последних строках (и в анонимном предисловии к публикации «Лекций философии» Ф. А. Голубинского: 1884. С. 14–15) заметно отличается от перевода с немецкого издания (*Haxthausen A*. Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russland. 2 Theil. Hannover, 1847. S. 83), который приводит гр. М. В. Толстой во вводной заметке к публикации переписки Голубинского с Бартеневым (Русский Архив. 1880. III. С. 406).

89 *Толстой М. [В]*. Воспоминания. С. 513.

Так, у него в учении о Троице первая потенция (Potenz), родотворная сила Отца — есть слепая, бессознательная, только беспрестанно стремящаяся к развитию воля; вторая потенция — это ограничивающая, обуздывающая первую сила — Сын; третия — Дух, умеряющий борьбу двух первых сил, источник самосознания. Это повторение старой его гипотезы об Urgrund[90], бездонной, безумной, темной, абсолютной силе в божестве, в которой нет еще личности и сознания. Дух зла, Satan, по его, не есть тварь, но начало выше твари, необходимое для раздражения деятельности существ конечных, для задержания их от слишком скорого погружения в единство с божеством, и проч., и проч.».[91]

Голубинскому гораздо милее был аббат Ботэн (1796–1867), который вполне безыскусно решал вопрос о соотношении философии и религии. «Философия, — писал он, — после того, как она тщетно испытала все, что человек может изобрести, дабы найти Истину без Истины (...) обязана вернуться к Богу как единственному Источнику науки и мудрости» и в Слове Божием «черпать свои принципы».[92]

В том же письме к Бартеневу Голубинский признается: «Впрочем, и я иногда отдыхаю в беседе с добрыми древними философами и с Ботенем. Имеете ли вы недавно из-

[90] В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809) Шеллинг равнозначно употреблял термины *Праосновное* и *Безосновное* (Urgrund oder vielmehr *Ungrund: F. W. J. von Schelling*. Werke. Bd. III. Leipzig, 1907. S. 502) Последний термин прямо связывал его построения с учением Я. Бёме.

[91] Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартеневым // Русский Архив. 1880. Ч. III. С. 430.

[92] *Bautain [L.-E.-M.]*. L'Enseignement de la Philosophie en France au dix-neuvième siècle. Strasbourg-Paris, 1833. P. 80. Проникновенно-сочувственное изложение взглядов «Ботеня» мы находим у архим. Гавриила (Воскресенского). См.: *архим. Гавриил*. История философии. Ч. IV. Казань, 1839. С. 164–190. «Главное достоинство философии Ботеня, — пишет он, — состоит в его независимости от всех школ философских, и в зависимости от единого Бога. Ботень столько друг всем философам и людям, сколько они зависимы от Бога» (Там же. С. 188).

данную его Philosophie morale, т. I и II, 1842? У него нет той полноты и систематической отчетливости, как у лучших из немецких философов; но много жизни, светлые Платоновы начала, и в подробностях много опытного знания духа человеческого».[93] И Ботэн, и Голубинский очень любили изучать «магнетические состояния» души...

Голубинский и Баадер

М. В. Толстой, не отличавшийся углубленным интересом к философии, оставил, тем не менее, любопытные наблюдения над теоретическими симпатиями Ф. А. Голубинского: «В исследованиях о Боге, мире и душе человеческой Голубинский держался системы Канта, хотя и предпочитал ему Якобия; этот последний, Баадер и Зайлер нравились ему особенно по религиозному направлению».[94] Свидетельство это довольно туманно, так как, во всяком случае, системы Канта и Баадера различались кардинально. Можно предполагать, что у Канта Голубинского привлекала больше всего этика, а что касается метафизики и натурфилософии, то Франц Баадер (1765–1861) был ему бесконечно ближе...

М. В. Толстой подтверждает подобное предположение, уточняя, что учение Голубинского «ближе подходит к духу Баадера, за исключением того, что наш мыслитель предоставлял разуму более прав на исследование истины и не превращал философского исследования в богословское: как религиозные его убеждения никогда не встречали противоречий со стороны изложения предметов вышеопытных, так и умственные исследования не были стесняемы богословским догматизмом»[95].

---

[93] Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартеневым. С. 430.

[94] *Толстой М. [В].* Воспоминания о моей жизни и учении в Сергиевском Посаде. III // Богословский вестник. 1894. № 12. С. 511.

[95] Там же. С. 513.

По убеждению С. С. Глаголева, много общавшегося с сыном Голубинского Дмитрием Федоровичем, Баадер «не мог быть неродственен» духу Федора Александровича. «Этот католический мыслитель, — продолжает Глаголев, — утверждавший, что истина находится в греческой церкви, учивший, что истинное богопознание возможно лишь при нравственном совершенстве, стремившийся в своих умозрениях ни на шаг не отступать от догматов веры, должен привлекать к себе внимание каждого православного философа. Баадер однажды подарил князю А. Н. Голицыну 20 книг; любознательный князь немедленно забыл об их существовании. Спустя много лет (Баадер уже успел умереть), он нашел их в своей библиотеке нераспакованными и связанными. Без сомнения, он бы не знал, что с ними делать, если бы Бартенев не посоветывал ему подарить их Ф. А-чу, с тем, однако, что если бы в них оказалось что достойное внимания, Ф. А-ч написал бы об этом или даже перевел бы это»[96].

В письме к Бартеневу Голубинский называет Баадера «глубокомысленным германским философом первой величины», хотя и ставит его ниже Сен-Мартена в плане выразительности.[97] «Неизвестный философ» вне всяких сомнений должен был пользоваться особым почтением со стороны того, чей круг интересов в значительной мере формировали русские мартинисты... И разбор миросозерцания Ф. А. Голубинского удобнее начинать с анализа «Книги о заблуждениях и истине» и экскурсии на Юнгов остров...[98]

Цензор и «кадровик»

В письме от 23 марта 1843 г. Голубинский жалуется Ю. Н. Бартеневу: «Механические работы, как мельничное

---

[96] *Глаголев С. С.* С. 459.
[97] Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартеневым. С. 427.
[98] См.: *Гаврюшин Н. К.* Юнгов остров.

колесо, кружат меня и уносят все время. Читать на срок, переводить, поправлять, кропать рецензии — что это за бездушная работа! Когда же начну размышлять, как должно, жить сердцем, молиться духом? Оттого и страсти унизительные не побеждены».[99]

Рутинной работы сваливалось на Голубинского, в самом деле, немало. Однако одно его послушание представляется вполне добровольным. Ведь особого отдела кадров в учебных заведениях в ту пору не было... Н. П. Гиляров-Платонов вспоминает, что «патриарху профессоров» — Ф. А. Голубинскому при самом поступлении новых студентов направляли их аттестаты. «Это повторялось с каждым новым курсом неизменно; какие сведения из наших бумаг извлекал профессор-философ, ходили разные догадки, объясняемые его глубокою любознательностью. Но достоверно, что каждого студента, со дня поступления, Федору Александровичу уже известно имя и отчество, и наедине он предпочитал звать каждого Иван Иванович или Григорий Петрович, а не г. Знаменский или Остроумов»[100].

Это область интересов и забот Ф. А. Голубинского вполне соответствует образу его многолетних занятий в должности цензора. С. С. Глаголев подчеркивает, что Голубинский ничего недостойного в печать бы не пропустил, не останавливался перед правкой трудов архипастырей, высоких чиновников и известных литераторов.

«Ту книгу или брошюру, — пишет С. С. Глаголев, — на которой было написано: цензор протоиерей Голубинский, смело можно было давать и старому, и малому с полной уверенностию, что он почерпнет из нее лишь доброе и полезное. Ф. А-ч смотрел на книги, как на средство воспитания, на общество, которому предлагались книги, как на подлежащее воспитанию, и он употреблял все меры и силы, что-

[99] Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартеневым. С. 429.
[100] *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого. С. 336.

бы обществу предлагалась духовная пища в возможно лучшем и плодотворном виде».[101]

Козьма Прутков озвучил «проект введения единомыслия в России», когда для его осуществления были предприняты заметные усилия... В этих условиях и Апостола надо было бы уже читать с конъектурой: «И ересем не подобает в вас быти»... Впрочем, особой ревности к православию Голубинский тоже побаивался... С его стороны вызвали решительное неприятие несколько мест в рукописи Стурдзы, который в переведенной с английского книжке «О средствах к освящению» не обнаружил «многое и важное, именно: исповедь и причащение», и с негодованием писал, что подобные вожди «давно лишили себя и нас хотят лишить бесценного участия в двух таинствах».

По поводу этой рукописи Голубинский сообщал в 1841 году обер-прокурору Св. Синода С. В. Нечаеву: «Боюсь не угодить ему: местах в пяти оказалось нужным исключить его суждения (...) Как могу я содействовать к обнародованию таких неосновательных подозрений и придирок? Как могу я пособлять инквизитору в преграждении тех благодетельных каналов, которыми многие сотни детей и простосердечных людей возбуждаются к обращению от грехов? Ругаться над ними не значит ли пойти против благодати, бесчисленными сетями уловляющей сердца, и способствовать к ложному спокойствию совести? Нет, хотя бы сочинитель и стал жаловаться высшему начальству на цензуру, убеждение совести и страх, чтобы не укорить Духа благодати, не позволяют мне согласиться с ним в этой полемике».[102]

Итак, Голубинский был твердо убежден, что «Дух дышит, где хощет», и христиане даже без исповеди и причащения получают необходимое освящение... В этом он был единомыслен с кн. А. Н. Голицыным. Но если к инославным Голубинский был очень терпим и лоялен, то к право-

[101] *Глаголев С. С.* С. 468.
[102] Цит. по: *Глаголев С. С.* С. 466–467.

славным — требователен до придирчивости. Из философов ему, приходилось цензуровать Ф. Сидонского, основоположника киевской школы И. М. Скворцова,[103] а также переводы И. В. Киреевского. Причем последний не всегда был доволен вмешательством цензора. Вот что он писал оптинскому старцу Макарию: «Голубинский сделал некоторые прибавления и, кажется напрасно. Напр., он вставил в текст слова... «да приидет Дух Твой Святый и очистит нас». Что было драгоценное пояснение в примечании, то делается порчей книги, когда вставляется в текст и приписываются святому писателю такие слова, которых он не говорил. — Но с этим было делать нечего. — Однако же, другую вставку я взял на себя смелость вычеркнуть, потому что мне кажется, что она может навести на ложное понимание. Голубинский взял ее из рукописи латинской, изданной бернардинскими монахами. Для чего же из этих латинских изданий брать речения, которых нет в переводе Паисия, и приписывать их Паисию?..».[104]

Что касается архиепископа Иннокентия (Борисова), то сохранившееся письмо Голубинского к нему свидетельствует о высокой деликатности цензора, которому приходилось встречаться с порой не вполне выверенными выражениями замечательного проповедника. «Чем таинственнее мысль, вами предлагаемая, — как бы оправдывается Голубинский, — тем нужнее было бы подкрепить ее словами какого-нибудь отца. Тогда и наша робость уступила бы...».[105]

Публикации других писем, правда, воспрепятствовал Д. Ф. Голубинский, по свидетельству которого Иннокентий «был недоволен его батюшкой за эти письма и последующие томы своих проповедей отдавал в киевскую цензуру».[106]

---

[103] *Глаголев С. С.* С. 450.

[104] Цит. по: *Андреев Ф.* Московская Духовная Академия и славянофилы. С. 577.

[105] Н. Барсов. К истории проповедей и сочинений // Христианское Чтение. 1886. Ч. II. С. 753.

[106] *Глаголев С. С.* Дмитрий Федорович Голубинский // Богословский вестник. 1904. Январь. С. 160.

Голубинский и Бухарев

В начале XX века была сделана попытка представить А. М. Бухарева верным учеником и последователем Голубинского, даже усвоившим от него идею Софии-Премудрости. Эта попытка исходила из источника, активно и целенаправленно порождавшего разные «легенды». Речь идет о статье свящ. А. Белокурова, написанной по заказу П. А. Флоренского и под его редакцией.[107] Развивалась эта тема вопреки прямым указаниям самого Бухарева, явным образом противостоявшего криптоспиритуалистическим тенденциям Голубинского.

«...Я не могу согласиться, Александр Алексеевич, — писал он протоиерею А. А. Лебедеву в 1862 г., — с той идеей (ходячей у нас, взятой вами из сочинения «О конечных причинах»[108] и потому, очевидно, разделяемой и Ректором Московской[109] Академии, и Митрополитом самим[110], и покойным Феодором Александр[овичем][111], которые все перечитывали сочинение покойного Дмитрия Григорьича[112] по статьям) — не могу согласиться с идеей, будто грех в человеке слегка коснулся духа, притупившись (через преимущественное раскрытие своей растлительности) в телесности. Это все клонится к унижению тела пред духом, не по природе их, а по отношению к самому нравственному злу. Тут слышу я в духе аристократические или помещичьи стремления держать мужичество тела в крепостной зависимости; но это не позволит Царь Христос, наравне взявший

[107] *Белокуров А.*, свящ. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора)// Богословский вестник. 1915. № 10–12. С. 785–867.

[108] Дм. Гр. Левицкого.

[109] Прот. А. В. Горским.

[110] Филаретом.

[111] Прот. Голубинским.

[112] Левицкого.

и телесность человеческую вместе с духом — в Свою Богочеловеческую личность».[113]

Принижая и затушевывая значение этого свидетельства, Белокуров и Флоренский пытаются доказать, что даже «Апокалипсис» Бухарева навеян лекциями почитателя Софии-Премудрости: «метод изучения истории усвоен им у Голубинского»...[114]

Если уж с кем сближать А. М. Бухарева в методологическом плане, то скорее с гонимым петербургским философом Ф. Сидонским, не успевшим подчинить свободное философское исследование буссоли орденского учения...

Рассказывая о своей беседе с преосвященным Иустином, в которой Владимирский архипастырь развивал «мысль о несовместимости» самостоятельного направления философии с христианством, — мысль близкую Ф. А. Голубинскому, — архим. Феодор, по его словам, «представлял несправедливость оставлять вне Христа и, значит, вне благоволения Отца Небесного — разум человеческий, которого первый орган — философия».[115]

И то, за что Бухарев в одном из писем укоряет Филарета Московского, может быть, косвенно относится и к Ф. А. Голубинскому: «...Вы хлопочете об отсылке этого труда к митрополиту Филарету. Подумайте, что он сделал из сочиненной А. В. Горским истории Сергиевой Лавры. Оставил один остов, а прочее вычеркнул. Он разумеет человека святого так, что живого человека уже не замечает. У него вообще есть крайность идеализма».[116]

---

113 Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву // Богословский вестник, 1915, № 10. С. 442–443.

114 *Белокуров А.*, свящ. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора) // Богословский вестник. 1915. № 10–12. С. 813.

115 Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву //Богословский вестник, 1915, № 10. С. 425.

116 Там же. С. 465–466.

Голубинский и Филарет Московский

«М<итрополит> Филарет, — пишет С. Глаголев, — ценил Голубинского, он рекомендовал Академии обращаться к его мнению, к нему направлял инославных и иноверных иностранцев, интересовавшихся православием, — наприм., Пальмера. Голубинский высоко ценил мудрость митрополита, он записывал его слова, вопросы и решения недоумений на экзаменах, он ценил каждое слово его как святыню. Думаем, что дух знаменитого митрополита был родственен духу скромного профессора. Мы (...) имеем основания утверждать, что в некоторых из тех книг, в чтении которых находил услаждение Ф. А-ч, находил услаждение и м. Филарет (наприм., в книге Эккартсгаузена «о положительном начале жизни и отрицательном начале смерти»).[117]

Филарет прекрасно знал, что Голубинский духовно окормляется у руководителя розекрейцерской ложи протоиерея Симеона Ивановича Соколова, и именно к Соколову сам направлял тех лиц из своего окружения, в коих видел действительное горение к «внутренней Церкви», например, Н. В. Сушкова.[118]

Дневник В. С. Арсеньева содержит весьма примечательную запись, сделанную спустя почти два года после кончины Ф. А. Голубинского: «18 апреля 1856 г. (...) Спор об <масонстве>.[119] Превосходное объяснение Филарета к сему припомн<ил> о пути простоты и пути Премудрости. — Пастыри и волхвы. Двоякая нужда душ. Защитники Церкви из второго пути — т. е. Премудрости. Свидетельство Филарета о Ф. А. Голубинском, что лишились столпа Ц<еркви>»[120]...

---

[117] *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 474.

[118] *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 11.

[119] В оригинале — условный знак: точка в круге.

[120] *Арсеньев В. С.* Воспоминания. Дневник. С. 273.

Филарет имел намерение произвести Голубинского в протопресвитеры Успенского собора Московского Кремля, но этому воспрепятствовал граф А. Х. Бенкендорф. В письме от 8 марта 1840 г. на имя обер-прокурора графа Н. А. Протасова он указал, что «Голубинский, пользующийся особенным благоволением Московского Митрополита Филарета, касательно образа его мыслей, в общем мнении слывет за человека странного и загадочного, имеющего знакомство с лицами таких же качеств; между тем многие из духовенства нерасположены к нему, так что определение Голубинского в Прото-Пресвитеры Московского Успенского собора, произвело бы неприятное впечатление в народе, привыкшем видеть на сем месте духовную особу, в православии которой несомненно уверены».[121]

В самом деле, Путь Премудрости для Ф. А. Голубинского складывался, «странно и загадочно» и связал его «с лицами таких же качеств»... С Филаретом он все-таки не во всем был единомыслен, и что касается перевода Св. Писания, скорее был близок по духу к киевлянам. В его дневниковой записи от 23 апреля 1823 г. читаем характерное признание;

«Желание того, чтобы Св. Книги преложены были не на русский, но на вернейший славянский»[122]. В этом вопросе Голубинский проявил бо́льшую чуткость к исторической и психологической почве, чем его высокий покровитель, увлеченный задачами Библейского общества. Но в другом случае историзм был недооценен самим профессором.

Осенью 1848 г. Голубинский одобрил к изданию рукопись об образе иконы «Споручница грешных», отметив, что помещенные в ней «суждения о священном происхождении и достоинстве иконописания и об изображениях Пресвятыя Богородицы вообще, как исторических, так и символических, основательны». Но когда рукопись была представлена

---

[121] www.golubinski.ru/academia/fgolubinski.htm

[122] ОР РГБ Ф. 76/I. К. 1. Ед. хр. 1. Л. 17 об.

митрополиту Филарету, он наложил отрицательную резолюцию, в которой, в частности, говорилось: «мысли о символических иконах неточны, Лицо Божией Матери всегда есть историческое, а не символическое».[123]

Конечно, розенкрейцеру Голубинскому символические изображения не могли не быть любы... Но богословская позиция московского святителя в этом вопросе была ясной и неопровержимой.

Примеров согласных мнений гораздо больше. Так, Кутневич, Голубинский и Филарет (Дроздов) единодушно пришли к убеждению, что у талантливого философа Ф. Сидонского «не та буссоль»... На публичном экзамене в 1833 г., в присутствии студентов, ректор и В. Кутневич «старались своими возражениями дискредитировать молодого бакалавра философии»[124]. Филарет Московский, «прочитав уроки» Сидонского, высказал мнение, что «лучше его отпустить из Академии».[125] А Голубинский, получив на рецензию сочинение Сидонского, не внял просьбе своего бывшего студента В. Знаменского («мне казалось и кажется, — писал он Голубинскому 3 сентября 1834, — что книга не заслужила того гонения, которое воздвигнуто на нее, и за нее и на автора»[126]), и талантливый ученый вынужден был на тридцать восемь лет (!) покинуть СПБ ДА... Нет, не та у него была буссоль!..

Впрочем, в отношениях к студентам и сотрудникам Голубинский был мягче Филарета, порой безуспешно заступался за них перед святителем,[127] и даже сын профессора

[123] *Глаголев С. С.* С. 465.

[124] *Архим. Августин (Никитин)*. Протоиерей Феодор Сидонский – философ и богослов: www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=755&art_id=4011&print=1; *архим. Августин (Никитин)*. Протоиерей Федор Федорович Сидонский — философ и богослов; Библиографический очерк // Вече: Альманах русской философии и культуры. СПб., 1996. Вып. 7. С. 29–48.

[125] Там же.

[126] Письма В. П. Знаменского, А. А. Благовещенского к Ф. А. Голубинскому // Богословский вестник. 1914. № 10–11. С. 312.

[127] *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 480.

Дмитрий Федорович одно из определений московского архипастыря назвал «жестоким»...[128]

Голубинский и Бартенев

С Юрием Никитичем Бартеневым (1792–1866) Голубинского связывали глубоко доверительные отношения. Бартенев был посвящен в масонство в лабзинской ложе «Умирающего сфинкса» в 1816 г., состоял при кн. А. Н. Голицыне, формировал круг его чтения и служил посредником в сношениях князя с Голубинским. Последнему через Бартенева был даже подарен портрет вельможи, вызвавший у сергиево-посадского любомудра чувства глубочайшего умиления: «Мое горячейшее желание, — пишет Голубинский Бартеневу о кн. Голицыне, — чтобы Господь продлил сию драгоценную жизнь до времени нового оживления внутреннего христианства. О, если бы вновь расцвело оно в любезном нашем отечестве, под благотворным покровительством прежнего попечителя и распространителя оного!».[129]

«...Вы наградили меня таким подарком, — писал он Ю. Н. Бартеневу 8 июля 1842 г., — какому подобного не получал я в жизни моей; вы прислали мне вернейший портрет лица, для меня дражайшего, несравненного благодетеля, которого имя и в церкви и ежедневно дома вспоминаю в слабых моих молитвах; — и это по его собственной милостивой воле и назначению! Кто я, чтобы мог надеяться такого снисхождения и милости!».[130]

В письме от от 31 июля 1838 есть такие строки: «Чем больше узнаешь его, тем больше привязывается к нему сердце. Крепко билось оно от радости и признательности к нему еще в те

128 *Глаголев С. С.* Профессор Дмитрий Федорович Голубинский // Богословский вестник. 1904, январь. С. 149.

129 Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартеневым. С. 421–422.

130 Там же. С. 427.

благословенные времена, когда его рукою обильно рассыпалась по земле Русской живоносная пища Слова Божия в юные наши души; мы его питомцы, мы им вскормлены от богатой трапезы Господней. Еще более оживилось и укрепилось чувство глубокого уважения к нему, когда я слыхал от вас неоднократно о его христианских добродетелях».[131]

Надо заметить, что подобные характеристики Голицына заметно контрастируют с теми оценками, которые приводятся в «Русском Биографическом Словаре» под ред. А. А. Половцева: «Не посчастливилось кн. Г<олицын>у в общем и во мнении позднейших историков. Они находят, что деятельность его не только имела “характер и направление, не желательные для интересов Церкви”, но и представляла для нее “сериозные опасности” (Благовидов), что «мистические взгляды» его “скоро стали угрожать Церкви” (А. Н. Львов). “Государственная премудрость и польза деятельности князя Голицына, — говорит А. Н. Пыпин, — не менее сомнительна и после его обращения, или даже более сомнительна... Как было не действовать Магницкому, когда выслушивались даже такие предложения, как предложение разрушить Казанский университет, когда допускались разные меры бессмысленные и отвратительные”. “Князь Голицын, — говорит Н. К. Шильдер, — был действительно, не по одним наговорам его врагов чем-то вроде сектанта, не признававшего всех постановлений Православной Церкви и заменявшего некоторые из ее учреждений собственными мистическими”».[132]

Голицын издавна протежировал святителю Филарету (Дроздову), и, пользуясь своим авторитетом у государя, продолжал поддерживать его, даже оставив пост обер-прокурора Синода. Так что верить в «благонадежность» Голубинского у московского святителя были достаточные основания... Их узкий круг объединяла идея внутреннего христианства...

---

[131] Там же. С. 412.

[132] *Шереметевский В.* Голицын Александр Николаевич // Русский Биографический Словарь. С. 121–122.

Бартенев настойчиво побуждал Голубинского к принятию монашества. 10 января 1842 г. он пишет Федору Александровичу: «Есть высшее призвание, которого толпа и не понимает, и страшится. Истинным философом, в значении прямого смысла, нельзя иначе быть, не быв аскетом; заповедные тайники любомудрия никогда не раскрываются страстному супругу; есть степени духовного возраста, где даже самое святое супружество, если не помеха и препятствие, то по крайней мере, некоторая граница для безграничного простора духа человеческого, проникнутого духом Божиим и в него влившегося».[133]

Возможно, это письмо и подтолкнуло профессора отправиться за советом к Кутневичу, но тот, как мы помним, на монашеский путь его не благословил...

В письмах Голубинского есть свидетельства почитания преподобного Серафима Саровского, достаточно ранние, ибо «Записка» Н. А. Мотовилова написана только в 1861.

30 декабря 1842 Голубинский пишет Бартеневу: «Вы с удовольствием читали изречения блаженного о. Серафима; на сих днях вышло в свет краткое описание жизни его, составленное казначеем здешней Лавры Сергием, который около 15-ти лет пользовался наставлениями старца и издал, за два года, его изречения вместе с жизнию пустынника Марка».[134] Тайна столь раннего почитания преп. Серафима Голубинским и Бартеневым скорее всего кроется в общей для них и кн. Голицына тяге к поискам новых, нежданных харизматических явлений...

«Школа Голубинского»

Из числа слушателей Голубинского, совсем не обязательно разделявших его позиции, в Московской духовной

[133] Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартеневым. С. 424.
[134] Там же. С. 423.

академии являл собой восходящую звезду Н. П. Гиляров-Платонов (1824–1887), но его профессорская карьера была остановлена вмешательском московского митрополита Филарета в 1855 году...[135]

В полном единомыслии с Голубинским находился Д. Г. Левитский (ск. 1856), развивавший идеи креационизма в том же ключе, в каком они излагались в умозрительном богословии его наставника. Памятником их сотрудничества и свидетельством полного единомыслия явилась книга «Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека», в состав которой в качестве предисловия вошло письмо Голубинского, впервые опубликованное в 1847 в виде критического отзыва на книгу Литтре, а также письма Левитского, печатавшиеся в периодических изданиях (в 1851, 1852, 1854 гг.) и отдельно (1855). Книга эта состоит, собственно, из следующих смысловых блоков: изложения мнения Литтре, критикующего представление о конечных причинах, возражений ему и разъяснения целей, ради которых Бог сотворил мир.

«Цель Его при сотворении мира есть всевозможное проявление совершенств Его в существах конечных и возведение существ разумных к вечному общению с Ним и выражению Его совершенств в своей деятельности: это есть благо высочайшее, главная цель бытия всех сотворенных существ, и все другие цели ей подчинены».[136]

Эта несокрушимая уверенность в раскрытии целеполагания Творца имеет явный привкус рационализма и идет вразрез с аргументами классической немецкой философии

[135] Филарет, собственно, уже в 1846 г. не допустил к защите магистерскую диссертацию Н. П. Гилярова-Платонова, поскольку «усмотрел в ней «философский дух», подавлять который он считал своею обязанностью»: *Гиляров-Платонов Н. П.* Онтология Гегеля // Вопросы философии и психологии. Год II (1891). Кн. 8. С. 1 (Прим. редактора — Н. Я. Грота).

[136] *Голубинский Ф. А., Левитский Д. Г.* Премудрость и Благость Божия в судьбах мира и человека (о конечных причинах). Третье, дополненное издание. М., 1885. С. X.

(прежде всего, Канта и Шеллинга), противопоставлявшими творчество сознательному определению цели...

Дальнейшая аргументация Ф. А. Голубинского представляет собой простое изложение доводов различных философов и естествоиспытателей в пользу конечных причин. Он привлекает Цицерона, Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, Прокла... Среди тех, кто отказался от учения о конечных причинах, названы Бэкон и Декарт, Спиноза, П. Бейль, деисты и материалисты... Однако среди их критиков находятся Лейбниц, Пуаре, Галлер, Ж. Де Местр и многие другие. К числу защитников учения о конечных причинах Голубинский относит и тех естествоиспытателей, которые свидетельствовали о своем благоговейном отношении к устройству мира. Это Кеплер и Ньютон, Гарвей, Дёрхэм, Бонне, Мопертюи и т. д.

Хотя Голубинский и проявил здесь широкую эрудицию в области естественнонаучной апологетики — у него приведено много ссылок на «инсектотеологию», «фитотеологию», «гелиотеологию» и т. д., характер его аргументации не отличается особой оригинальностью и порой сводится к ссылкам на авторитеты.[137]

Первая же публикация письма Ф. А. Голубинского встретилась с решительной критикой в анонимной рецензии, опубликованной в «Отечественных записках»,[138] и, по слухам, ходившим в Московской духовной академии, сам Филарет успокаивал автора, говоря, что в ней «больше остроумия, чем дела».[139]

Д. Г. Левитский в принадлежащих ему разделах мало что добавляет к умозрительному богословию Голубинского и в основном расходует силы на благочестивую ритори-

[137] «Как после этого поверить на слово какому-нибудь Литтре, будто учение о конечных причинах окончательно разрушено, особенно когда живы еще многие, богатые знаниями защитники сего учения?»: Там же. С. XXI–XXII.

[138] Отечественные записки. 1847, сентябрь. Раздел «Библиографическая хроника». С. 22–25.

[139] *Галахов А. Д.* Записки человека. М., 1999. С. 153. Галахов и был автором этой рецензии.

ку... Подобная естественнонаучная апологетика в середине XIX века уже не могла пользоваться успехом...

Сын Голубинского Дмитрий Федорович (1832–1903) первоначально преподавал в МДА физико-математические науки, причем подвергал критике такие новейшие теории, как неевклидову геометрию Лобачевского... Но к моменту составления Устава 1869 его кафедру предполагалось вовсе упразднить. Поэтому не без участия Д. Ф. Голубинского была все же создана кафедра естественнонаучной апологетики. Эту дисциплину отнесли к числу общих, но не обязательных предметов. Новая кафедра, по воспоминаниям М. Д. Муретова, была «возлюбленным детищем» А. В. Горского, как и сам Дмитрий Федорович...

В редакции Д. Ф. Голубинского естественнонаучная апологетика быстро превратилась в простое преподавание физики и некоторых общих сведений по естествознанию. О «конечных причинах», за которые так боролись его отец и Д. Г. Левитский, он вспоминал для торжественности разве что на первом уроке...

Согласно воспоминаниям М. Д. Муретова, свой курс Д. Ф. Голубинский начинал одной-двумя лекциями по истории своей кафедры. «Затем, — пишет Муретов, — едва ли более лекций посвящалось раскрытию Премудрости и Благости Божией в устройстве мира, на примерах целесообразного распределения влаги на земле, и еще что-то в этом роде, напоминавшее мне чтение и перевод в 6-м классе семинарии, под руководством свящ. Ф. А. Орлова, из Василия Великого. После такого возвышенно-богословского вступления Д. Ф. переходил к самому прозаичному преподаванию правил арифметической и геометрической пропорций, алгебраических уравнений, элементарной физики (...) Но для большинства из нас (...) курс Д. Ф. казался менее полным, чем в семинариях».[140]

[140] *Муретов М. [Д].* Из воспоминаний студента Императорской Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877 гг.) // Богословский вестник. 1915. №10–12. С. 702–703.

Студенты охотно посещали аудиторию Голубинского во время опытов, особенно занимали их наблюдения в телескоп и «волшебный фонарь» — что-то вроде кинематографа. Заканчивались сеансы неизменно демонстрацией «ликов» покойного отца Дмитрия Федоровича, прот. Ф. А. Голубинского, а затем и самого лектора — с целью «показать свое сходство со знаменитым своим родителем».[141] «Для правильного суждения о портрете Ф. А-ча, — прибавляет Муретов, — надо иметь в виду, что Ф. А-ч любил нюхать табак, что унаследовал от родителя и сын».[142]

Как отмечает С. С. Глаголев, «физическим теориям с метафизическим оттенком» Д. Ф. Голубинский отводил мало места. «Вообще, к метафизике он, по-видимому, не имел склонности. Сын философа, он не читал философов, он признавал прежде всего и глубже всего православную веру и, затем, положительную науку. Он изучал и призывал изучать природу в духе веры. Его можно назвать православным позитивистом».[143]

Возможно, это было сказано не без благодушной иронии, ибо православный позитивист звучит так же одиозно, как и позитивист-розенкрейцер... А Дмитрий Федорович все-таки сохранял братские связи с последними представителями этого ордена в России.[144] С. С. Глаголев признает, что на взглядах Д. Ф. Голубинского «на разные исповедания несомненно сказалось влияние лиц, бывших в добрых отношениях с его отцом», и что он «всегда защищал масонов»,[145] но его принадлежность к ним отрицает...

Любопытно, что С. С. Глаголев характеризует Дмитрия Федорович как «монаха в миру», доставлявшего себе «одно

---

[141] Там же. С. 705.

[142] Там же.

[143] *Глаголев С. С.* Профессор Дмитрий Федорович Голубинский. С. 139.

[144] Об этом свидетельствуют и письма В. С. Арсеньева к Д. Ф. Голубинскому. См.: *Серков А. И.* Предисловие // В.С. Арсеньев. Воспоминания. Дневник. С. 17.

[145] *Глаголев С. С.* Профессор Дмитрий Федорович Голубинский. С. 147.

развлечение — прокатиться верхом».[146] Но, по воспоминаниям М. Д. Муретова, он отнюдь «не был склонен выдавать себя за девственника»...[147] Скорее всего, к его образу больше подходило определение «смирения юродства», прозвучавшее в одной из надгробных речей...

Своим «благотворным и умиряющим влиянием как на студентов, так и на профессоров, — резюмирует Муретов, — Д. Ф-ч имел в академии гораздо большее значение, чем своею профессурою».[148] Вряд ли к этому нужно что-либо добавлять...

Подлинным философским преемником Ф. А. Голубинского, по мнению С. С. Глаголева, стал В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891).[149] Однако все живое и оригинальное, что проявилось в Кудрявцеве-Платонове в первые годы его преподавания, мало было связано с традициями Голубинского. По словам одного из профессоров МДА, П. П. Соколова (1863–1923), «первоначальный его курс, ясный и систематичный по изложению, но довольно хаотичный и противоречивый по взглядам, быль окрашен сильным влиянием гегельянства и отличался, по местам, большим и необычным для будущего теиста либерализмом. Не называя вещей своими именами, не делая никаких выводов и не давая собственных решений, молодой профессор подвергал здесь довольно остроумной критики, на ряду с пантеистическими теориями, церковно-догматическое учение о творении, об отношении Божества к миру, о происхождении зла и о целях вселенной. Но эти молодые увлечения были непродолжительны. Их скоро спугнула грозная тень митрополита Филарета, а затем пришло, по-видимому, искреннее убеждение, что полный рационализм может завести только в лабиринт безысходных противоречий, что

[146] Там же. С. 150.
[147] *Муретов М. [Д].* Из воспоминаний студента. С. 708.
[148] Там же. С. 705.
[149] *Глаголев С.С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. С. 447.

мысль нуждается в твердых и незыблемых точках опоры, что такие точки опоры можно найти только в истинах веры, что обоснование этих истин есть долг разума и требование сердца».[150]

И тогда Кудрявцев-Платонов пошел достаточно протоpенными и безопасными путями... В итоге одному из его слушателей пришлось констатировать, что «некоторые из философских воззрений Кудрявцева (...) уже не выдерживают критики. Его гносеология есть ни что иное, как самый обыкновенный «наивный реализм». Его теория происхождения религии (...) сталкивается с непреодолимыми логическими и фактическими затруднениями. Его «трансцендентальный монизм» есть скорее простая словесная формула, чем сколько-нибудь ясный философский принцип (...) Не всегда можно назвать удовлетворительными и приемы исследований Кудрявцева. Его критика враждебных ему идей иногда поверхностна, ненаучна и мало убедительна. Его доказательства собственных взглядов иногда слабы, схоластичны и даже близки порой к софизмам».[151]

В какой мере ответственен за подобное развитие своей «школы» сам Ф. А. Голубинский, будут, вероятно, спорить еще долго... Но у последующих поколений память о нем связывается, прежде всего, с духом философского адогматизма, толерантности и вселенской отзывчивости...

[150] *Соколов П.* Кудрявцев-Платонов // Русский биографический словарь. С. 525.

[151] Там же. С. 529.

Татьяна Резвых

Понятие формы в русской философии (Константин Леонтьев и другие)

Творчество К. Н. Леонтьева изучается уже более ста лет, однако он остается все еще до конца «не узнанным феноменом», что побудило А. П. Козырева иронически отнестись к интенции всякого нового высказывания о нем. По убеждению Козырева, вновь пишущий о Леонтьеве неизбежно «следует давней традиции»: «Этот мыслитель загадочен, сложен для понимания, бездонно глубок, амбивалентен, никем еще не понят. А я-то вот покажу сейчас истинного Леонтьева»[1]. И все-таки стоит, даже обрекая себя на эту незавидную участь, предпринять еще одну попытку высказаться о философии того, кто сам скромно сознавался в своем «философском малосилии», и кому русские философы, от Ф. Э. Шперка[2] до Бердяева[3], с удивительным единодушием отказывали в наличии философской мысли.

---

1 *Козырев А. П.* Константин Леонтьев в «зеркалах» наследников // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Антология. Кн. I. / Под ред. А. П. Козырева, А. А. Королькова. СПб., 1995. С. 417.

2 *Шперк Ф. Э.* Письмо В. В. Розанову от 10 марта 1892 // Федор Шперк. Как печально, что во мне так много ненависти… Статьи, очерки, письма / Науч. ред. А. Н. Николюкин; сост. Т. В. Савиной. СПб., 2010. С. 57.

3 *Бердяев Н. А.* Константин Леонтьев. Париж, 1997. С. 437.

В работах о Леонтьеве, коих немалое количество, о его концепции формы пишется чаще всего вскользь[4], хотя она заслуживает серьезного анализа, прежде всего, потому, что именно диалектика формы влечет за собой его историософские и эстетические выводы. Обычно обращается внимание не на собственно *онтологическое* понятие формы, вошедшее в философию с Аристотеля, но на биологические, эстетические и политические ее *приложения*. Со времен первого исследователя Леонтьева, В. В. Розанова, считается, что леонтьевская интуиция формы была просто заимствована им из медицинской практики[5], и предполагается, что Леонтьев выводит онтологию из биологии[6]. Однако, как было показано Кантом, а до него еще Аристотелем[7], если мы не хотим оставаться только в рамках каузальности и детерминизма, то неизбежно приходим к понятию организма, а от него к понятию формы. По Канту, организм есть такая целостность, в которой причина и действие совпадают. В организме, во-первых, части возможны только в силу их отношения к целому, во-вторых, части должны быть причиной и действием своей формы[8]. Т. е. действующие причины есть в нем суть конечные причины. «*Органический продукт природы — это такой, в котором все есть цель и в то же время средство*. Ничего в нем не бывает напрасно, бесцельно и ничего нельзя приписать слепому механизму природы»[9]. Введя в философию понятие организма, сам

---

4 См. напр.: *Козырев А. П.* Константин Леонтьев в «зеркалах» наследников. С. 433.

5 *Розанов В. В.* О Константине Леонтьеве // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. I. С. 412.

6 *Прот. Георгий Флоровский*. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 307; Он же. Вселенское предание и славянская идея // Г. В. Флоровский. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 260–261.

7 См.: *Аристотель*. О частях животных / Пер. с греч., вступ. статья и прим. В.П. Карпова. М.; Л., 1937.

8 *Кант И*. Критика способности суждения. СПб., 2006. С. 294–296.

9 Там же. С. 299.

Кант считал телеологию лишь способом созерцания природы, но не ее объяснения, и признавал научность лишь за каузальностью. Уже ранний Шеллинг, опираясь на Канта и преодолевая его, писал о существовании предубеждения, будто организацию и жизнь нельзя объяснить из начал природы[10] и сделал принцип организма структурообразующим принципом бытия, понимая его как самодеятельное существо, в котором форма совпадает с сущностью (функцией), бытие — с деятельностью, утвержденное — с утверждающим, реальное с идеальным[11].

Ко времени написания «Византизма и Славянства», в русской мысли уже существовал целый ряд вариантов органической теории, инициированных Гердером, Шеллингом, натурфилософией, Гегелем, распространявших идею организма на историю, политику и эстетику. Ее приверженцами были Д. М. Велланский, Н. И. Надеждин, А. С. Хомяков, В. Г. Белинский, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Ап. Григорьев, Е. Н. Эдельсон, А. И. Герцен, Н. К. Михайловский, Ф. М. Достоевский, Н. Н. Страхов, Н. Я. Данилевский, Вл. Соловьев[12]. Внутри этого ряда можно вычленить линию, для которой особое значение приобрело именно понятие формы.

---

[10] *Шеллинг Ф. В. Й.* О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Ф. В. Й. Шеллинг. Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 90.

[11] *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия искусства. СПб., 1996. С. 78–79. Ср. определение организма у Гёте в серии статей под общим заголовком «Образование и преобразование органических существ» (*Гёте И. В.* Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957).

[12] См.: *Зубов В. П.* К истории русской эстетики (шестидесятые и семидесятые годы) // В. П. Зубов. Из истории мировой науки. Избранные труды. 1921–1963. СПб., 2006; *Галактионов А. А.* Органическая теория как методология социологической концепции Н. Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» // Н. Я. Данилевский. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. 6-е изд. СПб., 1995.

Несмотря на то, что концепция Леонтьева укладывается в этот ряд морфологических моделей (слово «морфология» мы берем в кавычках, употребляя его не в том смысле, в каком его использовал автор этого термина, Гёте, имевший в виду изучение метаморфозов в живой природе с целью их сведения к общему типу; но в смысле философских моделей, отталкивающихся от понятия формы), сам он развивался независимо от Леонтьева (если не считать прямо на него ссылающегося П. П. Перцова). Кроме того, в XX веке концепции формы возникали и на иной почве[13]. Таковы неокантианские (Л. Е. Габрилович), феноменологические (Г. Г. Шпет), неоплатонические (Вл. Ильин) и необозримый океан художественных трактовок формы. Хотя сама тема морфологии в русской мысли необозрима и требует объема диссертации, проблема, на наш взгляд, все еще нуждается в постановке. Конечно, не стоит, вслед за Вл. Ильиным рассматривать сквозь призму этого понятия любую философскую мысль[14], но нельзя и отказываться от него полностью и сводить понятие формы к только к ее разновидностям.

Из множества морфологических моделей, существовавших в русской мысли, мы затронем лишь концепции Грановского, Страхова, Розанова и Перцова. Формат журнальной статьи позволяет лишь обратить внимание на значимость понятия формы для этих мыслителей, несомненно, выстраивающихся в некую линию. Авторы этих моделей в той или иной степени испытали влияние Гегеля и отталкиваясь от органицизма, стремились (за исключением Грановского) выработать именно философское, онтологическое понятие формы, хотя и конкретные приложе-

---

[13] См. напр.: *Паршин А. Н.* Русская философия о морфологии человека (Флоренский, Булгаков и другие), доклад на семинаре «Русская философия (традиция и современность)», октябрь 2004 // www.losev-library.ru.

[14] См.: *Ильин В. Н.* Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии / Публ. А. П. Козырева // Вопросы философии. 1996. № 11.

ния формы (политическая, социальная, эстетическая и др.) так или иначе затрагивались ими. Этот контекст выбран нами, кроме того, потому, что в нем лучше всего видно место леонтьевской трактовки формы.

В связи с понятием формы особый смысл получает и проблема некоторых влияний, оказанных на Леонтьева. Несмотря на наличие большого объема литературы по этому вопросу, к ней стоит обратиться[15]. Скажем, цитируя леонтьевское определение формы из «Византизма и Славянства», Ю. П. Иваск отмечал, что не знает доподлинно его первоисточника, но восходит оно скорее к Аристотелю, чем к Платону, следствием чего является отождествление у Леонтьева законов растительной, животной и социальной морфологии[16]. Однако, на самом деле, значительно более сильное влияние на него оказала немецкая натурфилософия и Гегель.

У Аристотеля понятие формы имеет несколько смыслов: суть бытия каждой вещи, ее первая сущность[17], сущее в действительности[18], цель[19], причина материи, «в силу которой материя есть нечто определенное; а эта причина есть сущность вещи»[20]. «Форма (morphe, eidos) придает смысловую структуру и собственно бытие каждому предмету»[21]. Материя понимается Аристотелем как возможность формы и «выявляется через отрицание формы»[22]. По словам

---

[15] Полный обзор литературы о К. Н. Леонтьеве см.: *Хатунцев С. В.* Константин Леонтьев. Интеллектуальная биография. 1850–1874 гг. СПб., 2007.

[16] *Иваск Ю. П.* Константин Леонтьев (1831-1891) // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Антология. Книга II / Под ред. А. П. Козырева, А. А. Королькова. СПб., 1995. С. 429.

[17] *Аристотель.* Метафизика. Кн. 6. Гл. 8. 1032b / Пер. А. В. Кубицкого // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1 / Под ред. В. Ф. Асмуса. М., 1975. С. 198.

[18] *Аристотель*. Метафизика. Кн. 12. Гл. 5. 1071a // Там же. С. 305.

[19] *Аристотель*. Метафизика. Кн. 5. Гл. 24. 1023a // Там же. С. 173.

[20] *Аристотель*. Метафизика. Кн. 7. Гл. 17. 1041b // Там же. С. 221.

[21] *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западно-европейской философии. М., 1986. С. 104.

[22] *Аристотель*. Метафизика. Кн. 10. Гл. 9. 1058a / Пер. А.В. Кубицкого // Аристотель. Соч. в 4 тт. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. М., 1975. С. 269.

А. Ф. Лосева, «самое общее определение материи трактует ее как принцип возникновения или становления, как принцип полагания, утверждения, бытийной фактичности»[23]. В понятии материи у Аристотеля с Платоном, по А. Ф. Лосеву, много общего: материя «трактуется как возможность, или принцип вещей, и, следовательно, как сопричина самого эйдоса — идеи или формы», «как материнское начало, воспринимающее на себя форму и в этом смысле ее порождающее как реальную вещь. У обоих философов материя рассматривается как недостаток и зло, но по восприятии формы уже перестающие быть злом; а форма — или идея — и божественна и прекрасна»[24]. Материя у Аристотеля есть «не только становление вообще, но то становление, какое необходимо для первичной и простейшей осуществленности эйдоса — формы»[25], они взаимосвязаны. Чтобы показать их взаимосвязь и взаимопроникнутость, он использует термин энтелехия. По А. Ф. Лосеву, аристотелевская энтелехия — «это и не просто эйдос, или форма, хотя бы даже и актуальные, и не просто материя, хотя бы даже переходящая от простой возможности к реальному осуществлению, но именно то самое, что получается от взаимопроникновения эйдоса материей и материи эйдосом, причем это взаимопроникновение, хотя оно и живое, подвижное и вечно творческое, все же является чем-то простым и неделимым»[26]. И потому у Аристотеля материя «имеет универсальное значение, отнюдь не меньше, чем эйдос; и наибольшую конкретность получает для него не просто эйдос и не просто материя, но то, в чем они пронизывают друг друга, причем это одинаково относится и к неорганической природе, и к живым существам, и к душе, и к уму»[27]. Тем не менее,

---

[23] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 2000. С. 62.

[24] Там же. С. 64.

[25] Там же. С. 65.

[26] Там же. С. 67.

[27] Там же. С. 69.

сама по себе материя — «бессильная абстракция, не обладающая никакой ни самостоятельной, ни тем более самодовлеющей природой. Она не есть принцип диалектики. Отсюда единственная реальность для Аристотеля — то, что есть уже продукт соединения “формы” и “материи”, конкретное «становление» и выражение; в нем он видит потенциальный момент в становлении категориальных основ “формы” и — энергийный момент в становлении содержательностных основ “формы”»[28].

Понятие формы у Леонтьева тесно связано с его законом органического развития, раскрытым в VI главе «Византизма и Славянства». Развитие, по Леонтьеву, есть 1) процесс обособления явления, сопровождающийся 2) усложнением внутренней структуры, 3) ростом антагонизма между частями явления и 4) ростом единства[29]. Субъект развития есть организм, являющийся сложным единством идеи, формы и материи, в котором центром является форма. Определение категориальной пары форма/материя введено Леонтьевым в VII главе для пояснения этого закона: «Форма вообще есть выражение идеи, заключенной в материи (содержании). Она есть отрицательный момент явления, материя — положительный. В каком это смысле? Материя, например, данная нам, есть стекло, форма явления — стакан, цилиндрический сосуд, полый внутри; там, где кончается стекло, там, где его уже нет, начинается воздух вокруг или жидкость внутри сосуда; дальше материя стекла не может идти, не смеет, если хочет остаться верна основной идее своего полого цилиндра, если не хочет перестать быть стаканом. *Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбегаться*»[30]. Отношение между идеей и формой понимается Леонтьевым не по Плато-

---

[28] Там же. С. 72.

[29] *Леонтьев К. Н.* Византизм и Славянство // К. Н. Леонтьев. Полн. собр. соч. и писем в 12 тт. СПб., 2005 / Подг. текста и комм. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. Т. 7 (1). С. 373–374. Далее при ссылке на это издание указывается название работы, том и страница.

[30] *Леонтьев К. Н.* Византизм и Славянство. С. 382–383.

ну: и идея не есть надвременное неизменное начало, и форма не есть ее бледное отражение, напротив, идея приобретает бытие только при ее воплощении в форме[31]. Леонтьев часто использовал образ формы как дерева, повинующегося «некоему таинственному, не зависящему от нас деспотическому повелению внутренней, вложенной в него идеи»[32]. Его понимание соотношения формы и идеи хорошо видно в его ответе П. Е. Астафьеву («Кто правее?», письма Вл. Соловьеву, 1890). В 6-м письме Леонтьев критикует астафьевский термин «национальное начало», говоря, что всякое «начало» должно осуществиться в бытии. Леонтьев не понимает «национального начала», а понимает лишь «национальное государство», «национальную религию», «национальную поэзию» и т. д. Смысл «национального начала» (идеи) в том, что оно чревато «национальной формой», идея и форма относятся друг к другу как потенция и ее осуществление[33]. «Первоначально идеи и чувства создают формы; потом формы подновляют и охраняют эти же идеи и чувства»[34]. Нация и государство суть «*идеи*, воплощенные в известный общественный строй. У идей нет гуманного сердца. Идеи неумолимы и жестоки, ибо они суть не что иное, как ясно или смутно сознанные законы природы и истории»[35]. Форма развивается «бессознательно», «вырабатывается не вдруг и не сознательно понятна; она выясняется лишь хорошо в ту среднюю эпоху наибольшей сложности и высшего единства»[36].

---

31 *Леонтьев К. Н.* Чем и как либерализм наш вреден? // 7 (2). С. 130.

32 *Леонтьев К. Н.* Византизм и Славянство. С. 385, 387.

33 *Леонтьев К. Н.* Кто правее? // 8 (2). С. 120-122.

34 *Леонтьев К. Н.* Письмо И. И. Фуделю от 22 апреля 1888 г. Оптина пустынь // Константин Леонтьев. Избранные письма / Публ., пред. и коммент. Д. Соловьева. СПб., 1993. С. 355.

35 *Леонтьев К. Н.* Панславизм и греки // 7 (1). С. 204.

36 *Леонтьев К. Н.* Византизм и Славянство. С. 389. См. также: К. Н. Леонтьев. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // 8 (1). С. 232–233; К. Н. Леонтьев. Владимир Соловьев против Данилевского // Там же. С. 357–358.

Формообразующий процесс предустановлен. Развитие понимается Леонтьевым как неуклонное усложнение форм (а не стремление «к благоденствию и простоте»[37]), как переход «из одной достаточно прочной формы, через посредство форм непрочных и более подвижных, более смешанных, опять *в новые,* в другие *более прочные* формы»[38]. При воплощении форма проявляет себя как изначальная сила, как «первоформа», движущая жизнь организма («оливка не смеет стать дубом» и т. д.). Упомянув однажды в книге «Византизм и Славянство» спор Ж. Кювье и Ж. Сент-Илера (Кювье считал, что органы живого существа изначально приспособлены к выполняемым ими функциям, а Сент-Илер, напротив, стремился создать чистую морфологию, свободную от функциональных соображений, и исходил из изначального единства плана животных)[39], Леонтьев, вслед за Гёте, выступил на стороне именно второго, видя в его позиции будущее науки[40]. Но в формообразующий процесс вмешивается материя. Взаимодействие формы и материи понимается Леонтьевым противоречиво: бытие есть одновременно и взаимопроникновение, сращение формы и материи («объединение»), и борьба, подавление и угнетение ими друг друга («сложность»). Материя обладает творческим характером, «свободой», и даже одушевленностью, «страдает» от принятия в свое лоно формы («все болит у древа жизни людской»[41]). Органическая природа живет разнообразием и антагонизмом, вносимым материей в жизнь формы[42]. Следовательно, процесс развития связан

37 *Леонтьев К. Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // 8 (1). С. 197.

38 Там же. С. 201–202.

39 *Бляхер Л. Я.* Проблемы морфологии животных. Исторические очерки. М., 1976. С. 11–16.

40 *Леонтьев К. Н.* Византизм и Славянство. С. 310.

41 *Леонтьев К. Н.* Византизм и Славянство. С. 387.

42 К. Н. Леонтьев. Передовые статьи «Варшавского Дневника». Варшава, 9 января // 7 (2). С. 9.

не только с изначально заложенной формой, но и с внешними факторами, функциями организма. У Леонтьева отчетливо видно противоречие: с одной стороны, форма обусловливает жизненные проявления организма, с другой, она испытывает влияние материи.

Цельность явления обеспечивается напряженностью взаимодействия формы и материи[43]. В процессе развития напряженность неуклонно возрастает: «тот, кто меняется к цветению — *расслояет и дисциплинирует*»[44], форма господствует, «не дает материи разбегаться». Чем сложнее внутренняя структура явления, чем разнороднее входящие в нее элементы, тем прочнее само явление[45]. Высшая же точка развития характеризуется максимальной усложненностью структуры явления и максимальным антагонизмом формы и материи. Пока материя существует в рамках присущей ей формы, она жива, способна к творчеству. Этап высшего развития — «высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством»[46]. Чем сильнее сопротивление материи, тем жестче деспотизм формы, тем ярче их антагонизм, и тем позже явление погибнет. Если в восходящей фазе материя сама жаждет оформления, создает формы, то после «точки насыщения» «атомы шара не хотят более составлять шар!»[47], материя начинает сопротивляться форме. Когда сопротивление «деспотизму формы» превосходит «точку насыщения», форма «гибнет, разлагается». Материя как мать сыра земля в былине о Микуле — живая, стихийная, могучая сила, необходимая для лучшего выражения формы, способная подчиняться или не подчиняться форме, чем и обусловливается

[43] *Леонтьев К. Н.* Кто правее? // 8 (2). С. 157; К. Н. Леонтьев. Письма о восточных делах // 8 (1). С. 56.

[44] *Леонтьев К. Н.* Моя литературная судьба. 1874–1875 года // 6 (1). С. 102.

[45] *Леонтьев К. Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения. С. 202.

[46] *Леонтьев К. Н.* Византизм и Славянство. С. 374, 408.

[47] Там же. С. 392.

«стеснительность» формы. Но самодеятельность материи, в конечном счете, гибельна, за точкой максимального выражения идеи «следует, рано или поздно, частная порча этой формы и затем разложение и смерть»[48], система форм упрощается, несмотря на усложнение функций организма. В диалектике Леонтьева принципиальное значение имеет специфический момент, когда материя утрачивает присущую, адекватную ей форму, их взаимосвязь становится механической, «эклектической», «смесительной» («вторичное упрощение»). После расцвета приходит время постепенного медленного угасания, умирания, сопровождающегося ослаблением связи формы и содержания, выходом материи из-под контроля формы, и, наконец, наступает «*тихий и мирный ход домашнего разложения*»[49], отождествляемый Леонтьевым с прогрессом или революцией. Форма, соединяясь с материей, наделяет идею жизнью и красотой, но исторический процесс вовсе не сводится к постепенному накоплению красоты (и добра) в мире. Наличие красоты не прообразует будущее преображение мира, не означает грядущего наступления красоты и добра на земле.

Недоумение Иваска относительно источника леонтьевской «формы» вполне понятно: нет свидетельств того, что Леонтьев читал Аристотеля в переводе, нелегко даже вообразить его погруженным в «Метафизику», а древнегреческого языка он не знал[50]. Первый же перевод «Метафизики» на русский язык, сделанный В. В. Розановым и П. Д. Первовым в 1887–1888 гг., и доведенный лишь до VI книги, весьма неспешно публиковался в «Журнале Министерства Народного Просвещения» только в 1890–1895 гг. Сам Розанов в своей первой статье о Леонтьеве «Эстетическое понимание истории» сделал вывод об аристотелевских корнях ле-

---

[48] Там же. С. 389.

[49] *Леонтьев К. Н.* Наши окраины // 8 (1). С. 35.

[50] *Леонтьев К. Н.* Владимир Соловьев против Данилевского // 8 (1). С. 380.

онтьевской формы[51]. Тем не менее, различий тут больше, чем сходства, и связаны они с особенностью понятия материи у Леонтьева. Для Аристотеля, в отличие от Платона, единственная реальность есть результат соединения «формы» и «материи», и в этом Леонтьев следует ему. Бытием у него обладает конечное существование, а не вечная сущность. У Аристотеля материя и форма относятся друг к другу как возможность и действительность. У Леонтьева «форма» есть уже единство внешнего и внутреннего, воплощенность идеи. Материя у Аристотеля есть сам принцип становления, материнское начало, воспринимающее в себя форму, само по себе не обладающее никакой творческой силой и самостоятельностью. Леонтьев же постоянно говорит о борьбе формы с материей, мыслимой в качестве вполне самостоятельной силы. Утверждая онтологический приоритет формы над материей, при применении этого понятия к живому организму, Аристотель говорил о примате функции над формой: у него не форма определяет деятельность живого существа, а деятельность обусловливает форму[52]. Это противоречие у Леонтьева невероятно обострено: форма вытекает из идеи, обогащает идею, придает действительность материи, сама ею обогащается. Т. е. форма есть, с одной стороны, нечто предопределенное законом органического развития, а с другой, — обусловлена функциями, жизненными проявлениями организма (т. е. материей). Трактовку взаимодействия идеи, формы и материи Леонтьевым нельзя выразить в понятии энтелехии, в котором все четыре причины выступает в живом, творческом единстве. Но Леонтьев делает слишком явный упор на драматизм воплощения формы, на отсутствии единства между идеей и формой, формой и материей. Он утверждает, что стремле-

[51] *Розанов В. В.* Эстетическое понимание истории // В. В. Розанов. Эстетическое понимание истории (статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения / Собр. соч. М.; СПб., 2009. С. 112–113.

[52] См.: *Бляхер Л. Я*. Проблемы морфологии животных. С. 7–8.

ние идеи воплотиться может принять «несвойственную» ей форму, так в литературе реалистическая форма может сочетаться с идеалистическим содержанием (у Льва Толстого), и наоборот (у Жорж Санд в «Лукреции Флориани»)[53], социалистические формы могут сочетаться с религиозным содержанием (грядущий леонтьевский «социализм», сочетающий социалистическую экономику с монархической православной государственностью[54]) и т. д. Все это ставит под сомнение утверждения Розанова и Иваска об аристотелевском корне леонтьевской формы.

Одним из реальных ее источников были идеи немецкого врача, физиолога, последователя шеллинговской натурфилософии Лоренца Окена, стремившегося вывести все явления природы из морфологического принципа, согласно которому формы животных рассматривались как аналоги органов человека[55]. На этом основании Окен рассматривал живую природу как иерархию организмов, восходящую к идеальной цели, венцом которой он считал человека[56]. Пик популярности идей Окена в России пришелся на 1820–1830-е гг., когда в Московском Университете преподавали окенианцы М. Г. Павлов (1893–1940), М. А. Максимович (1804–1873) (он был автором окенианской книги «Главные основания зоологии или науки о животных» (1824)), Г. Е. Щуровский (1809-1834), однако и позже, в 40-е гг., эти идеи не утратили своей актуальности[57]. Идеи Окена пропагандировались шеллингианцами Д. М. Велланским

[53] *Леонтьев К. Н.* Письмо Т. И. Филиппову. 3 марта 1876. Москва // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1023. Л. 9.

[54] *Леонтьев К. Н.* Письмо к Т. И. Филиппову от 13 сентября 1882. Москва // Там же. Л. 72–73.

[55] *Бляхер Л. Я.* Проблемы морфологии животных. С. 60.

[56] См.: *Окен Л.* Учебник натурфилософии (избранное) / Пер. А. Н. Круглова // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. / Под ред. И. Т. Касавина. М., 1999.

[57] См.: *Райков Б. Е.* Германские биологи-эволюционисты до Дарвина. Л., 1969.

и В. Ф. Одоевским[58], а ряд его сочинений были переведены на русский язык. Леонтьев с идеями Окена был знаком[59]. Влияние последнего заметно уже в цитированном определении пары форма/материя. Напомним, что форма там определяется как момент отрицательный, а материя — как положительный. Это близко идее Окена (восходящей, в свою очередь, к Шеллингу) об идеальном и реальном как полярностях, на которые распадается первичное Ничто[60]. Леонтьевская идея восхождения от простого к сложному, от непрочных форм к прочным, от природы к духу напоминает океновское «потенцирование», заимствованное у Шеллинга. Частое использование Леонтьевым образов, заимствованных из морфологии растений, наводит на мысли и о его знакомстве с гетевской идеей Urpflanze[61] (замечательно, что даже автографы писем Леонтьева вновь напоминают ветвящееся дерево).

Не прошло бесследно для Леонтьева и увлечение в те же студенческие годы сочинением немецкого натурфилософа Карла Густава Каруса «Символика человеческого образа», в котором разрабатывалась физиогномика как искусство и точная наука, долженствующая по внешнему облику человека дать знания об устройстве его индивидуальной души. Человеческое тело, взятое не в один произвольно выбранный момент жизни, но как спрессован-

---

[58] См.: *Каменский З. А.* Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980.

[59] *Леонтьев К. Н.* О Крымском полуострове // 7 (2). С. 278.

[60] *Окен Л.* Учебник натурфилософии (избранное). С. 596–598.

[61] См. его раннюю научную работу «Об учебнице естествоведения в Крыму» (7 (2). С. 286–324). К растительным образам прибегал позднее Флоренский, когда писал о выражении сущности явления в момент его наивысшего расцвета, полного раскрытия его формы. См.: *Свящ. Павел Флоренский.* Анализ пространственности [и времени] в художественно-изобразительных произведениях // Свящ. Павел Флоренский. Собр. соч.: Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост. игум. Андроника (А. С. Трубачева). М., 2000. С. 199–207.

ное целое всех возрастов, проживаемых человеком, Карус считал подлинным, достоверным символом души. Дух, по Карусу, управляет телом и использует телесный облик, создавая адекватную себе форму. Поэтому облик человека и дает исчерпывающее знание о душе. Это знание было бы еще более полным, если бы мы могли видеть не только форму черепа, лицо, конституцию и темперамент, но и устройство внутренних органов (мозга, печени и т. д.). «Царство» человека Карус предлагал рассматривать как совокупность многочисленных типов, аналогичных видам животных[62]. Карус, кроме того, вслед за Океном и Гете развивал позвоночную теорию черепа, исходя из гетевского представления о первичной форме организма[63]. Молодой Леонтьев утопически мечтал «найти в *физиогномике* или в какой-то *Физиологической психологии* исходную точку для великого обновления человечества, для лучшего и более сообразного с «натурой» людей распределения занятий и труда»[64]. Современный леонтьевовед С. В. Хатунцев считает, что первоначально именно от Каруса Леонтьев воспринял «органическую теорию», заключающуюся в переносе принципов развития организма (возникновение, расцвет, увядание) на общество, а посредством Грановского познакомился с «“возрастной” концепцией исторического процесса, подхваченной и развитой Н. Я. Данилевским в трактате “Россия и Европа”»[65]. Еще современники отметили значение идей Гегеля для мировоззрения Леонтьева, хотя влияние это было опосредованным. Страхов видел в леонтьевском законе развития приложение органических категорий Шел-

[62] *Карус К. Г.* Символика человеческого облика / Пер. А. Ю. Антоновского // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. М., 1999. С. 720–776.

[63] *Бляхер Л. Я*. Проблемы морфологии животных. С. 78.

[64] *Леонтьев К. Н.* Воспоминания о Ф. И. Иноземцеве и других московских докторах 50-х годов // 6 (1). С. 356.

[65] *Хатунцев С. В.* Константин Леонтьев. Интеллектуальная биография. С. 42.

линга и Гегеля[66], а Розанов называл мышление Леонтьева «новым гегельянством»[67]. По словам же Д. И. Чижевского, вообще лишь «влиянием Гегеля (и только отчасти Шеллинга) можно объяснить столь частое в истории русской мысли и науки 19–20 вв. проявление сознания, что все реальное несет в себе внутренние противоречия и что эти внутренние противоречия являются побудительной силой всякого движения и развития!»[68] Леонтьев в те же студенческие годы зачитывался В. Г. Белинским и через И. С. Тургенева стал вхож в литературно-философский кружок Е. В. Салиас де Турнемир, посещаемый Т. Н. Грановским, М. Н. Катковым и В. П. Боткиным. Может быть, как раз поверхностность знакомства с Гегелем позволила Леонтьеву создать существенно иную концепцию диалектики, в которой высшая точка развития понимается не как примирение противоречий и возвращение идеи к самому себе на ступени Абсолютного духа (искусство, религия, философия), а как этап, предшествующий вторичному упрощению и гибели культурных форм[69].

Тем не менее, леонтьевские мысли об обусловленности формы, с одной стороны, идеей, а, с другой стороны, материей, реальной жизнью организма, невольно заставляют вспомнить Гегеля. В разделе «Феноменологии духа», посвященном разуму, Гегель говорит о том, что внутреннее содержание человека, его сознание и самосознание имеет адекватное внешнее выражение. В связи с этим он размышляет о человеческом теле как созданном индивидом выражении его самого, об облике человека как выявлении его самодеятельной сущности и даже о том,

---

66 *Страхов Н. Н.* Письмо В. В. Розанову. 21 мая 1891 г. СПб // В. В. Розанов. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев / Собр. соч. / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 2001. С. 90.

67 *Розанов В. В.* О Константине Леонтьеве. С. 415.

68 *Чижевский Д. И.* Гегель в России. Париж, 1939. С. 241.

69 См. напр.: *Игнатов А.* Русская философия истории: романтический консерватизм // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 118; *Гущин Д. В.* Примечание / К. Н. Леонтьев. Сквозь нашу призму // 7 (2). С. 913.

что органы тела отражают деятельность организма. При этом Гегель отмежевывается от идей френологии и физиогномики, находя в них лишь грубый материализм. По Гегелю, действительное бытие человека определяется его действиями, деятельностью, поступками, а никак не лицом и черепом. В «Науке логики» мысль эта будет развита в учении о явленности сущности. В диалектике формы и материи у Гегеля для нас важен делаемый им акцент на активности материи. «То, что являет себя как *деятельность формы*, — писал Гегель, — есть, далее, в той же мере *собственное движение самой материи*»[70]. Эта мысль нашла продолжение у Леонтьева, у которого материя обладает большей внутренней силой, чем гегелевская, поскольку способна бороться с формой. В связи с леонтьевской концепцией формы стоит вспомнить и гегелевскую диалектику границы. У Гегеля нечто *есть* благодаря своей границе, которая как прекращение иного в предмете сама есть бытие этого нечто[71]. Леонтьевская форма как граница организма, полагая рядом иную форму, делает его самим собой, отделяет его от всего иного, дает ему внутреннюю структуру, цельность и смысл, т. е. обособление, ограничивание есть фактор развития. Акцентирование Леонтьевым формы как «внешнего» (его рассуждения о «внешнем стиле в жизни» и быте, о фраках, пиджаках, сюртуках, цилиндрах, панталонах и «чорных камзолах»), показывает роль формы как границы, благодаря которой «нечто есть». Мысль эта получила развитие у Флоренского, писавшего о теле и одежде как стремящемся к обнаружению духе[72]. Особенно много места о. Павел уделил этому в «Философии культа», где в частности, он писал: «Взятая углубленно, одежда приводит к телу как ближайшей одежде души, или одной из ближайших одежд; продленная же в обратную сторону, к периферии, одеж-

---

[70] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Первая часть. Объективная логика. Вторая часть. Субъективная логика. СПб., 1997. С. 410.

[71] Там же. С. 108–111.

[72] *Свящ. Павел Флоренский.* У водоразделов мысли // Свящ. Павел Флоренский. Соч. в 4 тт. Т. 3 (1) / Сост. игум. Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. М., 1999. С. 437.

да отбрасывается на всю вселенную, ибо вся вселенная есть тело души и самая внешняя одежда ее»[73]. Вспомним и характерную для Леонтьева мысль, что зачастую именно угроза утраты культурной формы, ее «отрицание» делает ее более «выпуклой», ценной и заставляет заботиться о ее сохранении.

Мысль о тесной связи формы с идеей роднит Леонтьева и с Грановским, которого Леонтьев называл первым автором органической теории, связывающей воедино естественные и гуманитарные науки[74]. Многообразие народной жизни регулируется, по Грановскому, государством и религией (различными у каждого народа) как формами откровения Абсолютного духа. Жизнь народа и человечества в целом состоит из непрерывной борьбы противоположных сил, раскрытия форм; всякое явление в ней имеет определенное во времени место цветения, после чего оно уступает место другим. Формы, созданные духом, отвердевают, устаревают и становятся препятствием на пути идеи. По словам А. А. Левандовского, «Абсолюту становится тесно в созданных им формах и, невзирая на все их совершенство, он в своем безостановочном развитии безжалостно разрушает их»[75] и создает новые. Когда истощенные силы перестанут производить новые явления и содержать в порядке уже существующие, оцепенеют и потеряются, наступает старость народа[76], и обновиться народ может только посредством принятия нового начала жизни[77]. Круговращение форм не исключает прогресс, шествие человечества вперед, формы заимствуются другим народом, к которому и переходит цивилизация, поэтому «в истории нет эпох полного упад-

---

[73] *Свящ. Павел Флоренский*. Философия культа (опыт православной антроподицеи) / Сост. игум. Андроника (Трубачева). М., 2004. С. 251.

[74] *Леонтьев К. Н.* О Крымском полуострове // 7 (2). С. 280; К. Н. Леонтьев. Об учебнице естествоведения в Крыму // Там же. С. 318.

[75] *Левандовский А. А.* Т. Н. Грановский в русском общественном движении. М., 1989. С. 58.

[76] *Грановский Т. Н.* Лекции по истории средневековья. М., 1961. С. 46.

[77] Там же. С. 48.

ка и застоя, а есть времена переходные, когда вырабатываются новые формы и начала для жизни»[78]. Вслед за Грановским, Леонтьев допускает наличие «общих» человечеству идей и даже «всемирной цивилизации»: общие идеи могут преломляться в конкретном народе, приобретая «родные формы», а развитая национальная идея, принимающая национальную же форму, может послужить «всемирной цивилизации» и обновить стареющее человечество[79].

Удар по предпосылке органической теории — телеологическому пониманию самой природы — был нанесен появлением в 1859 году «Происхождения видов» Чарльза Дарвина. Ее перевод был выполнен С. А. Рачинским и вышел в 1864 году, а с апреля по сентябрь того же года в «Русском Слове» уже публиковалась статья сидевшего в Петропавловской крепости Д. И. Писарева «Прогресс в мире животных и растений», в общедоступной форме пропагандировавшая идеи дарвинизма, а попутно опровергавшая телеологию и представление о неизменности форм в природе. К этому времени у Леонтьева уже сформировалось отвращение к утилитаризму, прогрессизму и эгалитаризму, и хотя к началу 1864 года Леонтьев был на дипломатической службе в Адрианополе, но статья Писарева, разумеется, была широко известна и могла стать одной из причин формирования леонтьевской концепции.

В ряду современных Леонтьеву философских моделей, отталкивающихся от идей морфологии, наиболее известны концепции Н. Я. Данилевского и Н. Н. Страхова. В 1860-е гг. только Страхов открыто выступал в защиту Гегеля и телеологического взгляда на организм[80]. Леонтьев, однако, не читал до написания своего «Византизма и Славянства» ни Дани-

78 Там же. С. 49.

79 *Леонтьев К. Н.* Грамотность и народность // 7 (1). С. 118–130.

80 *Страхов Н. Н.* Значение гегелевской философии в настоящее время // Светоч. 1860. № 1; Н. Н. Страхов. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. СПб., 1865.

левского, ни Страхова. Книгу первого он в 1869 году, «*приветствовал* только как хорошее оправдание (...) собственных (не выраженных еще в печати) мыслей»[81], постепенно складывавшихся в течение 60-х гг.[82], а второму вовсе отказывал в самостоятельном мышлении, невысоко оценивая впоследствии даже статьи Страхова в защиту Данилевского от нападок Вл. Соловьева[83]. Идея формы выходит на первый план в главной философской книге Страхова «Мир как целое», вышедшей в 1872 г., но незамеченной Леонтьевым, писавшим в это время, сначала на Афоне, а затем на о. Халки, свой «Византизм и Славянство». Единственная рецензия на этот леонтьевский труд была написана именно доброжелательным Страховым[84], который, по признанию автора, ее «*очень* хвалил, но только как вещь, хорошо написанную в пользу возврата к “старому” православию; о “триедином же процессе” ни слова!»[85] Это тем более странно, что свою мысль о динамическом, непрерывно развивающемся мироздании, движимом духовной силой, Страхов развивал именно в морфологических терминах, восходящих, как и в случае с Леонтьевым, к немецкой натурфилософии. Постижение человека как вершины природы требует, по Страхову, мор-

---

[81] *Фудель И. Свящ.* Культурный идеал К. Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. I. С. 451.

[82] *Хатунцев С. В.* Константин Леонтьев. С. 35, 140, 152.

[83] *Страхов Н. Н.* Наша культура и всемирное единство. Замечания на статью Вл. Соловьёва «Россия и Европа» // Русский Вестник. 1888. № 6; *Страхов Н. Н.* Последний ответ Вл. Соловьёву // Русский Вестник. 1889 № 2; *Страхов Н. Н.* Спор из-за книг Н. Я. Данилевского // Русский Вестник. 1889. № 12; *Страхов Н. Н.* Новая выходка против книги Н. Я. Данилевского // Новое Время. 1890. 21 сентября, 20 ноября; *Страхов Н. Н.* Исторические взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского // Русский Вестник. 1894. №10.

[84] *С<трахов>. Н.* О византизме и славянстве. Византизм и Славянство. Сочинение К. Н. Леонтьева // Русский Мир. 1876. № 137.

[85] *Леонтьев К. Н.* Письмо к В. В. Розанову. 30 июля 1891 г. Оптина пустынь // В. В. Розанов. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. С. 369.

фологического исследования организмов и приведения к совершенству естественной системы животных и растений. Каждая ступень в этой иерархии (вспомним шеллинговское потенцирование) есть, по Страхову, «проявление зиждительного начала, строящего органические формы, (...) истинный же телеолог видит здесь то, как организм стремится осуществить свою общую цель»[86]. Зоолог по специальности, сам Страхов, однако, натурфилософом не был. Если у Окена царство животных есть постепенное развитие «органов совершеннейшего животного, то есть человека»[87], то Страхов решал этот вопрос в чисто философском ключе, видя в человеке «цель и стремление всего этого царства, которое не имело бы смысла без этого последнего и главного члена, все равно как лестница без храма, в который она ведет»[88]. Т. о. у Страхова говорится о человеке как «первофеномене» (от этой идеи в свое время отказался Гёте). В связи с вышесказанным, неудивительно, что первая, теоретическая часть книги Страхова «Мир как целое» завершается именно анализом понятия формы[89]. «Жизненная задача» каждого существа задана его формой. Возможность совершенствования заключена уже в самом понятии существа[90], предустановлена в его форме. С одной стороны, каждый организм, стремится раскрыть и сохранить свою форму, а с другой, нацелен на то, чтобы своей гибелью уступить место высшей форме, дать жизнь новому, более проникнутому духом явлению. Морфологический принцип заставляет Страхова говорить о теле как выражении души[91]. Эту интуицию позже разовьет о. П. Флоренс-

[86] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из наук о природе / Предисл., комм. Н. П. Ильина (Мальчевского). М., 2007. С. 75.

[87] *Окен Л.* Всеобщая естественная история для всех состояний. СПб., 1836. Т. 5. С. 24.

[88] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. С. 90.

[89] Там же. С. 177–178.

[90] Там же. С. 193.

[91] См.: *Майданская И. А., Майданский А. Д.* Философская антропология Н. Н. Страхова // Н. Н. Страхов в диалогах с современниками. Фи-

кий, размышляя о «пляске тела» как выражении внутренней музыки души в связи со своим учением о ритме и времени[92]. Сосредоточение на понятии формы приводит Страхова к танатологии[93]. Морфологический принцип распространялся Страховым (как и Данилевским) и на культуру[94].

У Розанова понятие формы восходит к биологической форме и напрямую связано с идеей потенциальности, занимая важное место в книге «О понимании» и рняде примыкающих к ней статьях 1890-х гг. Розанов определяет вещь как единство материи и формы, или «неопределенной потенциальности» (причинности) и «определенной потенциальности» (целесообразности). В Космосе по мере его развития от мертвой к живой природе постепенно пробуждается и усиливается целесообразное начало. Космос разворачивается в своем движении от мертвого к живому, а от него к душе и духу как к цели и одновременно высшей причине. Процесс становления индивидуальной вещи, начиная с потенциальной его формы как «скрытого предсуществования всего действительного»[95] и завершая «реальным бытием», также описывается Розановым как актуализация, заполнение, осуществление предустановленной формы. Понимание соотношения потенции и акта у раннего Розанова целиком базируется на Аристотеле. Потенциальность есть начальный момент каждой вещи мира в целом, все более определяющаяся, все более актуализирующаяся и заканчивающаяся чистым актом. В живых организмах она становит-

лософия как культура понимания / С. М. Климова, Е. А. Антонов, Н. П. Ильин и др. СПб., 2010. С. 50–53.

92 *Флоренский П. А.* Письмо В. В. Розанову от 18 января 1913. Сергиев Посад // В. В. Розанов. Литературные изгнанники / Собр. соч. / Под общ. ред. А. Н. Николюкина; коммент. А. Н. Николюкина, С. М. Половинкина, В. А. Фатеева. М.; СПб., 2010. Кн. 2. С. 97–98.

93 *Страхов Н. Н.* Мир как целое. С. 171, 173, 193.

94 *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом / Сост. и коммент. А. В. Белова. М., 2010. С. 396.

95 *Розанов В. В.* О понимании / Под ред. В. Г. Сукача. М., 1996. С. 142.

ся предустановленной. Цель — акт, потенциальное бытие само по себе значения не имеет[96]. Неуклонно следуя Аристотелю, и начиная развертывание категории существования с чистой потенции, Розанов заканчивает чистым актом как «формой форм», недвижимым Богом-Перводвигателем, как целью стремления всего существующего. Розанов взялся за перевод «Метафизики» лишь потому, что для него Аристотель был «корень дела, ключ к разрешению множества вопросов»[97], и именно у Аристотеля он нашел подтверждение своей идее «потенциальности», снимающей противоречия между детерминизмом и телеологией. Не исключено, что больше, чем решение переводческой задачи Розанова привлекала возможность написать комментарий, чтобы в нем высказаться о форме как «зиждущем начале всякого предмета или явления», тем более, что большую часть переводческой работы выполнил П. Д. Первов. Во всяком случае, комментируя то важное место в «Метафизике», где Аристотель, вводя учение о четырех причинах, создает для первой причины неологизм «τὸ τί ήν είναι», и, объясняя угловатость перевода («основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было»), Розанов специально фиксирует внимание читателя на целеустремленности аристотелевской формы, на предустановленности ее для каждого организма, имея в виду то, что формальную, действующую и целевую причины можно объединить, оставив только две причины: форму и материю[98]. «понятие, им выраженное, имеет не только важное, но и господствующее значение в его системе. Как и остальные три смысла термина «причина»: материя, начало движения и цель, он будет подробно разобран им ниже, Мет. VI, 2. Из это разбора видно, что под сложным

96 Там же. С. 152.

97 *Розанов В. В.* Письмо Н. Н. Страхову. 15 февраля 1888 г. Елец // В. В. Розанов. Литературные изгнанники. С. 153.

98 *Аристотель.* Метафизика. Пер. с греческого П. Д. Первова и В. В. Розанова / Подг. текста В. Г. Сукача, вступ. статья В. В. Бибихина. М., 2006. С. 37–38. (I 3, 1. Прим. 29).

выражением τὸ τί ἥν εἶναι скрывается понятие того, что впоследствии схоластическая философия обозначила термином causa formalis, То есть форма, но не как геометрическое очертание только, а как зиждущее начало всякого предмета или явления, как его понятие. Выражение это состоит из τί εἶναι ἥν. Imperf. здесь для того, чтобы показать, что форма единичного предмета или явления существует не только в текущий момент их пребывания, но что она из века была и предопределяла это пребывание и, с другой стороны, что, когда единичная реальная вещь исчезла, она еще продолжает существовать. Мы передали его выражение: «основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было», потому что по своей общности оно ближе всего определяет сущность каждой вещи или явления и указывает на положение, которое занимает сущность по отношению к свойствам и к другим сторонам бытия данной вещи или данного явления». Переводя Аристотеля, он еще не читал работы «Византизм и Славянство», но когда прочел, то признался: «строй тогдашних мыслей Леонтьева до такой степени совпадал с моим, (...) нам не надо было сговариваться»[99].

Своеобразное развитие морфологическая линия нашла в неоконченном философском труде П. П. Перцова «Основания космономии» (автор работал над ним с 1897 г. до самой своей смерти в 1947 г.). К сожалению, Перцова все еще принято считать лишь литературным критиком и искусствоведом. В нем в основу онтологии как «точной метафизики» был положен морфологический принцип, органически соединенный с идеей троичности (последняя была призвана не только объяснять имманентное устройство мира, но и указывала на премирную Троичность в качестве верховного начала мира)[100]. Трудно оценивать пер-

[99] *Розанов В. В.* Неузнанный феномен // В. В. Розанов. Литературные изгнанники... С. 319.

[100] Частично опубликована: *Перцов П. П.* Введение в «Диадологию» / Публ. А. В. Лаврова // Полярность в культуре. Альманах. Вып. 2. СПб., 1996;

цовскую систему, основываясь на неоконченном тексте, но очевидно, что автором двигало стремление ценой подгонки «древа жизни» под «сухую теорию» постараться дать стройную, непротиворечивую систему в сжатых, спрессованных до минимума «формулах». Это обусловило схематизм, излишнюю конструктивность его «системы мира» (своей склонностью к схемам Перцов близок раннему Розанову). Однако, приложение одних и тех же основоположных схем ко всем уровням бытия должно было наглядно демонстрировать (и местами Перцову это удавалось!) диалектику целого и части, взаимопроникновение «великого» и «малого», мира и человека. Общие положения содержатся в самом начале работы (чрезвычайно кратком), бо́льшая же часть законченного текста посвящена приложению тринитарно-морфологической диалектики к различным типам мышления/мировоззрения в истории человечества.

С первых страниц «Оснований космономии» видно, что автором двигало стремление отмежеваться от попыток «внести порядок и закон в традиционный хаос произвола и “случайностей”»[101] явлений, опираясь на одну лишь материальную причинность, и постараться реабилитировать идею формы как сущности вещи. Морфологический принцип лежит у него в основании всех процессов, от диалектики внутрибожественной жизни, до жизни природы и культуры. При этом форму Перцов, вслед за Грановским, Страховым и Леонтьевым, предлагал рассматривать не как нечто застывшее, раз и навсегда определяющее границы явления, а как динамическое начало, вовлеченное в процесс развития.

Перцов П. П. Основания космономии. Часть первая. Морфология. Отдел второй. Мировой философский процесс. Глава IV. [Первые] восточники [(«славянофилы»)] / Подг. текста и прим. Анны Резниченко // Энтелехия. Кострома, 2009 [2010]. № 19.

[101] *Перцов П. П.* Основания космономии. Ч. I. Морфология. Отдел 1. Fundamentalia. Гл. 1. Основная формула. Примеры // Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина (далее МА МДМД). Фонд П. П. Перцова. КП-269/1. Л. 3.

Исходя из этого, он в первой главе первой части, в своеобразном введении, определял общую задачу труда так:

В первой части моего труда делается попытка установления формулы для общей морфологической закономерности мировых явлений, равно «духовных» и «материальных», — принимающей их все, как разнообразнейшие выражения одного основного, «премирного» строя.

Во второй половине моей работы задачей будет — установление и конкретизация генезологической (историко-философской) формулы, т. е. формулы не строя, а процесса, развития, — иначе сказать, не элеатского, а гераклитовского задания.

Наконец возможен вопрос и о третьей формуле — для категории Отношения, дополняющей установленные нами для категорий Формы и Движения. Принципиально нет оснований отрицать возможность такой формулы, но априорно следует наоборот, допустить ее существование как завершительной, для триады чисто-формальных категорий (Форма; Движение; Отношение). Если-же этот «Нептун» не вышел еще из-под космономического горизонта, то прежде всего, потому, конечно, что его очередь может наступить, как показывает история наук (см. ниже — конец 4-й главы), лишь после самоопределения первых двух формул, чтó произошло лишь на наших глазах[102].

«Нептун» так и не успел выйти из-под горизонта, и из трех задуманных частей была написана лишь первая, «морфологическая» часть, даже вторая, «генезологическая», не была завершена. В первой части П. П. Перцов опирался на выведенные им из «трех великих систем миропонимания»[103], три категории. Он назвал их «Первоформами» и определил как Интеграцию (Цельность), Дифференциацию (Дробность) и Синтез (Сочетание). Они пронизывают «все Мироздание от его Первоосновы и до самых мелких подроб-

[102] Там же. Л. 4.
[103] Там же.

ностей», они «суть изначальный источник всей мировой морфологии»[104] и образуют троичный принцип бытия; их диалектическое взаимодействие определяет структуру, «скелет» мироздания. «Первоформы» имели у Перцова две базовых аналогии. Во-первых, они отождествлялись им с аристотелевскими причинами как итоговым результатом античной культуры. Первый принцип («неподвижность», «статика», «бытие», «единое») сравнивается им с аристотелевской «формальной причиной», второй («движение», «динамика», «небытие», «многое») — с «движущей причиной», третий принцип, воплощение первого во втором, завершение процесса — с «конечной причиной». Следовательно, в своей совокупности, «Первоформы», как единство трех аристотелевских причин, и являются формой в собственном смысле. Во-вторых, характеристики «Первоформ» отсылают, и к гегелевской триаде, в которой Перцов видел итог развития западной культуры. Весь мировой процесс у Перцова толкуется в соловьевском духе: погружение единого («Интеграция») во многое («Дифференциация») и последующее восстановление целостного всеединства посредством человеческого творчества, постепенное преображение мира и достижение Царства Божьего («Синтез»). Формы человеческих свершений «направляют уже людей к тому великому синтезу Человечества, который в своем осуществлении обнаружит Его, как единую, соборную Личность, как Церковь Человечества»[105].

Морфологический принцип в русской философии, начавшийся с приложения идеи организма к культуре, был положен Перцовым в основание богочеловеческого процесса. Невзирая на схематизм, морфологический «проект» Перцова выглядит попыткой наделить понятие формы всеми признаками живого бытия. Форма погружается в мир как его божественное начало и возвращается к себе в процессе непрерывно

---

[104] Там же. Л. 5.
[105] Л. 40.

совершенствующейся жизни, в природе и человеке, его творчестве. В соответствии со своей триадой Перцов рассматривал и культурный процесс: Античность сформулировала «морфологические» принципы (тезис), которые затем в западно-европейской культуре были погружены в становление («инобытие»), став тем самым «генезологическими» (антитезис), на «космономическом» этапе синтеза, в универсальной русской/евразийской культуре противоречия «генезологического» этапа снимаются, формы возвращаются к себе в обогащенном виде. Диалектика «полярностей», «диад» действует и внутри каждого культурного этапа, в самых частностях, разветвлениях культурного процесса: «везде мы находили в том или ином виде этот переход от начального самосовершенствования во внешнюю «экспансию», и, затем — возвращение в обогащенный мир космически-настроенной личности»[106]. Перцов считал, что на смену предшествующим попыткам в западной и русской мысли построить метафизику на «генезологической» (историко-философской) почве должна прийти «космономия» как учение о единстве космоса и личности. Перцов считал себя последователем Леонтьева, первым указавшего путь к синтезу[107]. С точки зрения Перцова, Леонтьев «своей теорией «трех фазисов» преодолевает «историческую» ступень, дав в сущности (отчасти и сознательно) формулу мирового морфологизма»[108]. Леонтьевская морфология органично соединилась у Перцова с соловьевской концепцией всеединства.

---

[106] *Перцов П. П.* Основания космономии. Ч. I. Морфология. Отдел второй. Мировой философский процесс. Гл. 2, 3 // МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-269/2. Л. 14.

[107] *Перцов П. П.* Основания космономии. Часть первая. Морфология. Отдел второй. Мировой философский процесс. Глава IV. [Первые] восточники [(«славянофилы»)] // Энтелехия. Кострома. 2009 [2010]. № 19. С. 77, 93.

[108] *Перцов П. П.* Основания космономии. Ч. I. Морфология. Отдел 1. Fundamentalia. Гл. 1. Основная формула. Примеры // МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-269/1. Л. 10.

Т. о., леонтьевская концепция формы занимает важное место среди других концепций, также ставящих это понятие в центр. Определяющее влияние на Леонтьева оказали идеи немецких натурфилософов и Гегеля. В русской же «морфологии» в целом очевидно влияние как античной традиции (Аристотель), так и немецкой классики. Все построения вращались не только вокруг аристотелевской формы, но и вокруг определения организма, данного Кантом, подхваченного Шеллингом, а от него воспринятого немецкой натурфилософией. Исчезновение из морфологических концепций следов натурфилософии было обусловлено, прежде всего, влиянием на русскую мысль Вл. Соловьева, построившего свою идею Богочеловеческого организма как системы без влияния натурфилософии.

Автор выражает благодарность А. Н. Паршину, Н. С. Плотникову и Анне Резниченко за высказанные ценные замечания.

Роман Мних

Эрнст Кассирер в России (конспект)

Предлагаемый текст является в большей мере расширенным библиографическим обзором, нежели собственно всесторонним исследованием вопроса. Именно поэтому в данной статье я сосредоточусь только на основных линиях рецепции Э. Кассирера в России, подчеркнув, на мой взгляд, самые важные для русской духовной культуры прошлого, XX века, мысли и идеи немецкого философа. Мое сообщение намного у́же заявленной темы, полное раскрытие которой требовало бы целой монографии и очевидно не одной. Ведь сегодня отдельную книгу составили бы размышления и интерпретации на темы «Эрнст Кассирер и Михаил Бахтин», «Эрнст Кассирер и Алексей Лосев», «Эрнст Кассирер и русская филологическая наука 1920–1930-х годов». А при сегодняшнем состоянии изучения наследия Э. Кассирера многие аспекты его философии в русском контексте кажутся традиционными до тривиальности. И не в последнюю очередь это объясняется тем, что Эрнста Кассирера читали и у него учились такие филологи, как Алексей Лосев, Михаил Бахтин, Ольга Фрейденберг, Сергей Аверинцев, и даже «Марр далеко не был самостоятелен, а следовал

за Кассирером»[1]. Идеи Э. Кассирера прямо и косвенно, цитатно и в виде аллюзий и реминисценций жили в русской философской и филологической мысли в течение всего XX века.

Особо следует отметить тот факт, что в последние два десятилетия мы столкнулись — после долгих лет замалчивания — с определённым «ренессансом» мысли Эрнста Кассирера во всех областях философского, культурологического, литературоведческого дискурсов. В Германии почти завершено многотомное новое издание полного корпуса сочинений немецкого философа, охватывающее как опубликованные ранее тексты, так и материалы архивов США, где Э. Кассирер провёл последние годы жизни. Прошли специальные конференции, опубликованы отдельные монографии и даже выходит специальная издательская научная серия книг «Cassirer-Forschung». Из самых значительных публикаций последних лет следует назвать, прежде всего, энциклопедический словарь, посвящённый «Философии символических форм»[2] и две монографии. Первая представляет жизненный и творческий путь Эрнста Кассирера на фоне современного состояния философских дискуссий и проблем[3], вторая — новое введение в концепцию «Философии символических форм»[4]. К этим публикациям примыкают десятки книг и сотни статей, представляющих собой то ли интерпретацию отдельных идей Э. Кассирера, то ли исследование отдельных вопросов биографии или творчества немецкого философа.

---

1 *Брагинская Н. В.* Предисловие к публикации («Утопия» О. М. Фрейденберг) // Вопросы философии 1990. № 5. С. 142.

2 *Hans Jörg Sandkühler, Detlev Pätzold (Hrsg)*. Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers. Stuttgart, 2003.

3 *Massimo Ferrari*. Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie. Von Marburger Schule zum Kulturphilosophie. Hamburg, 2003 (Cassirer-Forschung. Bd.11).

4 *Birgit Recki*. Kultur als Praxis. eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Berlin, 2004.

Введение в проблематику

Вопрос о восприятии творчества Эрнста Кассирера (1874–1945) в России имеет, по крайней мере, три разных аспекта. Во-первых, речь идёт о переводах текстов немецкого философа в России, то есть в принципе о доступности произведений Эрнста Кассирера русскоязычному читателю и соответственно адекватности этих переводов (адекватности перевода понятийного аппарата Э. Кассирера на русский язык). Во-вторых, мы можем говорить о неокантианском контексте рецепции философии Эрнста Кассирера, то есть о восприятии идей этого философа как неокантианских идей и неокантианской философии в целом. Наконец, в-третьих, философия Э. Кассирера связана с идеей и концепцией символа как фундаментального понятия и с концепцией «символизма как мировосприятия». Этот последний, третий аспект проблемы, представляет чрезвычайно обширный круг вопросов, связанных с идеологией ведущих мыслителей русского символизма (прежде всего Андрея Белого и Вячеслава Иванова), с русской религиозной философией (символизм Павла Флоренского, Алексея Лосева, Сергия Булгакова), с идеями и проблематикой русских лингвистических теорий 1920–1930-х годов (Аркадий Горнфельд, Виктор Виноградов, Григорий Винокур). Особо в случае с русскими лингвистическими теориями следует говорить о типологическом и возможно генетическом родстве Э. Кассирера и А. Потебни (у них был общий учитель — В. Гумбольдт).

В начале XX века А. Потебня был большим авторитетом как для поэтов, так и для учёных-филологов. А многие выводы А. Потебни действительно парадоксально напоминают идеи и мысли Э. Кассирера. Вспомним хотя бы положение этого учёного о связи мысли и языка с представляемой структурой мира: «С ясностию мысли, характеризующей понятие, связано другое его свойство, именно то,

что только понятие (а вместе с тем и слово как необходимое его условие) вносит идею законности, необходимости, порядка в тот мир, которым человек окружает себя и который ему суждено принимать за действительный»[5]. В приведённом высказывании по сути в сжатой форме выражена вся идеологическая парадигма философии символических форм Эрнста Кассирера.

К этим, весьма широким, аспектам примыкают и более узкие моменты (как, например, рецепция в России предложенной Э. Кассирером концепции Ренессанса — о чём скажем ниже — или же восприятие личности Э. Кассирера как философа еврейской традиции[6]). Конечно же, в целях

---

5 *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989. С. 146.

6 Эта проблема до сих пор вызывает множество споров и дискуссий, но она почти никак не отразилась на рецепции Э. Кассирера в России. Обычно Э. Кассирер в таком контексте противопоставляется своему учителю — Герману Когену, о чём подробно пишет в своих воспоминаниях жена Э. Кассирера Тони Кассирер (См.: *Toni Cassirer*. Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hamburg, 2003. S. 90–107), противопоставляя «еврейского немца» Э. Кассирера «немецкому еврею» Герману Когену. О еврействе Г. Когена и связях его философии, его интерпретации И. Канта с еврейской традицией написано очень много (об этом писал и сам Э. Кассирер, см.: E. Cassirer. Hermann Cohens Philosophie der Religion und ihr Verhaeltnis zum Judentum // E. Cassirer. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 18. Hamburg 2004. S. 255–264). Особого внимания заслуживают здесь и воспоминания учеников Г. Когена; так, например, Х. Ортега-и-Гассет пишет: «Герман Коген говорил мне, что каждый свой приезд в Париж он использует для того, чтобы побывать в синагоге и полюбоваться жестами евреев — уроженцев Испании» (Х. Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 156). Из последних русскоязычных публикаций назову переведённую с немецкого языка статью Хартвига Виденбаха: *Виденбах Х.* Кантианский иудаизм Германа Когена // И. Кант, неокантианство и Г. Коген / Сборник научных трудов под ред. В. Н. Белова. Саратов, 2004. С. 116–128. А в судьбе Э. Кассирера его еврейство сыграло свою роль не только в ситуации вынужденной эмиграции из фашистской Германии, но и намного раньше. Так, в свете сегодняшних публикаций материалов знаменитого диспута в Давосе между Э. Кассирером и М. Хайдеггером и воспоминаний жены Кассирера вырисовывается характеристика позиции М. Хайдегге-

изучения можно определять и другие русские контексты и дискурсы, затрагивающие проблему «Кассирер в России». Но все они — будь то проблема языка, теория метафоры или же философия мифа — так или иначе соотносимы с упомянутыми выше тремя.

В своё время мне уже приходилось писать о рецепции философии Э. Кассирера в России в связи с разными способами русского философствования[7]. Конкретным побуждением в упоминаемом случае была публикация очерка о проникновении и влиянии философии Мартина Хайдеггера в России[8] и естественное желание продолжить разговор о том, как русская философия воспринимала самые видные идеи философии западной. Имя Эрнста Кассирера в таком контексте оказалось далеко не случайным, ибо представляло абсолютно иной по отношению к М. Хайдеггеру полюс европейской философии, и соответственно её рецепции в России.

Отмечу, что в последние годы (то есть уже в XXI веке) в России появились обобщающие монографические работы, полностью или частично посвящённые философии Эрнста Кассирера. В контексте интересующих нас вопросов следует назвать, прежде всего, книги Майи Соболевой[9] и Нины Дми-

ра в этом диспуте как антисемита (Ср.: «Heidegger als Antisemit galt und insbesondere auch Hermann Cohen gegenüber geradezu feindliche Gefühle entwickelt haben soll» — A. Graeser. Ernst Cassirer. München, 1994. S. 20). Подробнее о дискуссии в Давосе см. специальный сборник из серии «Cassirer-Forschung»: Dominik Kaegi / Enno Rudolph (Hg.). Cassirer — Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation. Hamburg, 2002.

[7] В этом тексте частично использую материал предыдущей своей публикации. См.: *R. Mnich*. Рецепция Кассирера в России в свете некоторых особенностей русской философии // Revue des Etudes Slaves. Tome LXXIV (2002–2003), fascicule 2–3. Paris, 2003. P. 561–575.

[8] См.: M. Dennes. Проникновение и влияние философии Мартина Хайдеггера в России // Revue des Études slaves. Paris, 1998. LXX/4. P. 869–887.

[9] См.: 1) *Соболева М. Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб., 2001; 2) *Соболева М. Е.* Философия как «критика языка» в Германии. СПб., 2005.

триевой[10] (множество остальных публикаций представляет собой скорее реферирование текстов или идей немецкого философа, поэтому не будем на них останавливаться подробно). Учитывая тот факт, что после горбачёвских перемен и появления Интернета кардинально изменилась ситуация восприятия западной культуры в России, в этой статье нас в большей мере будет интересовать рецепция Э. Кассирера в так называемое «доперестроечное» время. Ведь сегодня ситуация изменилась весьма существенно, если речь идёт о доступности информации, но если мы ведём разговор о качественном обдумывании этой информации, так необходимом в области гуманитарных наук, то изменения скорее произошли в худшую сторону. В своё время Нелли Мотрошилова в одном из интервью справедливо заметила, что работы советских философов, даже самых лучших, «не вошли по-настоящему в ритм движения западной мысли», а сегодня уже совсем другое время — «всем надо куда-то бежать, зарабатывать деньги, книги читать некогда, а уж вдумываться в них — тем более»[11].

Именно поэтому, вряд ли мы можем говорить о каком-то серьёзном влиянии философии Эрнста Кассирера в сегодняшней парадигме русского мышления, когда все основные тексты немецкого философа уже переведены на русский язык[12]. Э. Кассирера цитируют в ритуально-диссертационном порядке, излагают и реферируют во многих научных статьях и монографиях, поверхностно со-

---

[10] *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. М., 2007. На страницах этой книги представлена история русского неокантианства и перечислены почти все, известные на сегодня, русские ученики и знакомые Эрнста Кассирера (С. 168–169).

[11] Логос: 1991–205. Избранное в 2-х томах. Т. 2. М., 2006. С. 625–626.

[12] См.: 1) *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта / Пер. с нем. М. И. Левит. СПб., 1998; 2) *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998; 3) *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос / Пер. А. Н. Малинкина. М.; СПб., 2000; 4) *Кассирер Э.* Философия символических форм: В 3-х т. / Пер. с нем. С. А. Ромашко. М.; СПб., 2002; 5) *Кассирер Э.* Философия Просвещения / Пер. с нем. В. Л. Махлина. М., 2004.

поставляют его культурологическую концепцию с другими идеями и теориями XX века (Анри Бергсон, Сюзен Лангер, Ханс-Георг Гадамер), но никто не пытается осмыслить того огромного влияния, которое Э. Кассирер имел подспудно на русскую культуру, начиная с 1920-х годов. Такое влияние осуществлялось присутствием идей, теорий, аллюзий или цитат немецкого учёного в книгах М. Бахтина, А. Лосева, О. Фрейденберг, С. Аверинцева, Е. Мелетинского. Публикации этих учёных не только определяли уровень советской науки, но и составляли в советское время некий обязательный минимум гуманитарного образования (особенно для филологов и философов).

Изучение восприятия работ и идей Э. Кассирера в России позволяет определить не только названные выше три семантических аспекта, но и, по крайней мере, *три* качественно отличные периода в истории этой рецепции. Первый период представлен ситуацией в начале XX века в России, когда Э. Кассирер воспринимался преимущественно как неокантианец. В это время появляются переводы на русский язык двух его книг[13]: «Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfrage der Erkenntniskritik» (Berlin, 1910)[14], «Zur Einsteinschen Relativitätstheorie.

[13] В книге Нины Дмитриевой упомянут также перевод «Философии символических форм», опубликованный якобы в Москве, в издательстве «Наука и школа» в 1929 году (См.: *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. М., 2007. С. 456). Но никакие другие источники эту книгу не фиксируют, и мои попытки найти этот перевод оказались безуспешными. Скорее всего, Н. Дмитриева опубликовала непроверенные данные. В 1930-е годы «Философию символических форм» переводил Валентин Волошинов, но перевода он не окончил и текст не был опубликован (См.: *Алпатов В. М.* Волошинов, Бахтин и лингвистика. М., 2005. С. 249-250).

[14] См.: *Кассирер Э.* Познание и действительность / Пер. Б. Столпнера и П. Юшкевича. СПб. 1912. Эта книга «оказала на всё поколение молодых философов 1910-х гг., так сказать основополагающее влияние» (*Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. С. 259, курсив автора — *Р. М.*).

Erkenntnistheoretische Betrachtungen» (Berlin, 1921)[15]. Отметим также, что именно в первые десятилетия 20 века работы Э. Кассирера активно изучаются А. Лосевым, М. Бахтиным, О. Фрейденберг, В. Асмусом, Б. Фохтом, и об этой рецепции мы скажем ниже.

Важным аспектом этого периода следует считать и русскоязычные рецензии на изданные на немецком языке книги Э. Кассирера. Это была традиционная и обычная для времени начала XX века реакция русских философов на западноевропейские новинки в области философии. Именно такой выглядит рецензия Ефима Берловича на книгу «Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen», изданную в Берлине в 1921 году. Рецензия была напечатана в 1922 году в журнале «Мысль»[16], и особое внимание уделялось в ней тому факту, что теория относительности излагается не физиком, а профессиональным философом и сам Альберт Эйнштейн читал работу Э. Кассирера в рукописи. Автор рецензии широко цитирует высказывания Э. Кассирера о том, что «брать из совокупности возможных понятий действительности какое-либо одно понятие и выставлять его в качестве нормы и прототипа для всех остальных» значит «впадать в ошибку наивного реализма или реализма догматической метафизики» и «всегда на этом пути мы приходим под конец к потускнению мировоззрения, так как определённые духовные функции, участвующие в его построении исключаются». А «задача систематической философии, далеко выходящей за пределы задач критики познания, заключается в освобождении мировоззрения от этой односторонности». Еф. Берлович подчёркивает, что окончательного удовлетворяющего ответа

[15] См.: *Кассирер Э.* Теория относительности Эйнштейна / Пер. Е. С. Берловича и И. Я. Колубовского. Пг., 1922.

[16] См.: *Берлович Еф.* Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen. Berlin,, 1921 // Мысль. Журнал петербургского философского общества под редакцией Э. Л. Радлова и Н. О. Лосского. № 2. Март — апрель. Пб., 1922. С. 132–134.

на поставленные задачи книга Э. Кассирера не даёт, но сам подход автора является весьма симптоматичным и многообещающим.

Второй период представлен довольно длительным временем: от конца 1930-х годов и до конца 1980-х. В этот период Э. Кассирер фигурирует преимущественно как «представитель западной буржуазной философии»[17], со всеми вытекающими отсюда последствиями и соответственной критикой. В это время только отдельные упоминания в работах А. Лосева, Е. Мелетинского и две русскоязычные монографии Карена Свасьяна[18] пытаются представить его философию более или менее адекватно. Наконец, последние два десятилетия представляют третий период рецепции Э. Кассирера в России. Здесь уже нет никаких идеологических ограничений, но и нет глубокого осмысления идей немецкого философа.

Наш сегодняшний интерес к Э. Кассиреру представлен двумя тенденциями. С одной стороны, тем фактом, что переводы его книг часто сопровождаются негативными рецензиями[19] (и здесь понятна попытка ответить на во-

---

[17] Среди книг и публикаций этого периода назову только некоторые: *Дьяченко Е. И.* Миф и поэтический язык в философии Эрнста Кассирера. М., 1977; *Дьяченко Е. И.* Эстетические взгляды Эрнста Кассирера. М., 1987; *Белова Т. П.* Критика методологических основ концепции религии Э. Кассирера. Л., 1987.

[18] См.: 1) *Свасьян К. А.* Проблема символа в современной философии (Критика и анализ). Ереван, 1980 (в книге рассмотрены две концепции символа — А. Бергсона и Э. Кассирера — в их противопоставлении); 2) *Свасьян К. А.* Философия символических форм Э. Кассирера. Критический анализ. Ереван, 1989. Укажу здесь и на некоторые статьи того же автора: К. А. Свасьян. Философия культуры Эрнста Кассирера // Вопросы философии. 1984. № 9; *Свасьян К. А.* Проблема человека в философии Э. Кассирера // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.

[19] См. в этом аспекте интернетовские отклики Р. Ганжи на перевод работ Э. Кассирера и его «Опыта о человеке» (*Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998), а также рецензию Е. Ознобкиной на перевод

прос, почему так происходит?). А с другой стороны, внимание к наследию Э. Кассирера обусловлено и попытками современных авторов обобщённо осмыслить и позитивно истолковать фундаментальные идеи философа. В таком контексте весьма справедливыми предстают сегодняшние выводы Майи Соболевой о том, что «его (Э. Кассирера — *Р. М.*) трансцендентальная философия приобрела совершенно новую форму, поскольку за счёт введения категории «целостности духа» раздвинула традиционные границы рациональности, основанной на логическом мышлении, вышла благодаря этому за рамки собственно теории познания и сосредоточилась на более широком понятии «миропонимания», позволившем осмыслить в единстве разнообразные фрагменты действительности»[20]. Именно концепция понимания у Э. Кассирера как «миропонимания» в разнообразных формах языка, мифа, науки, а не как исключительно научного, логического познания, представляет «важнейшую особенность критики познания Кассира»[21].

Актуальность осмысления рецепции Э. Кассирера в России возрастает и в свете упомянутых выше негативных рецензий на переводы произведений этого немецкого философа на русский язык, и особенно в контексте высказанных в этих рецензиях мыслей, далеко не всегда обоснованных[22]. Для примера остановлюсь на одной из таких рецензий — отклике Елены Ознобкиной на перевод монографии

книги Э. Кассирера о Канте (*Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997) в журнале «Литературное обозрение» (1998. №4).

[20] *Соболева М. Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб., 2001. С. 7.

[21] См.: *Соболева М. Е.* Философия как «критика языка» в Германии. СПб., 2005. С. 121.

[22] См. в этом аспекте хотя бы отклики Р. Ганжи на перевод работ Э. Кассирера и его «Опыта о человеке», а также рецензию Е. Ознобкиной на перевод книги Кассирера о Канте (*Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997) в журнале «Литературное обозрение» (1998. №4).

Э. Кассирера о Канте[23]. Дело даже не в общих (по непонятным причинам — пренебрежительных) оценках философии Э. Кассирера: «работа Эрнста Кассирера — скорее документ своего времени, жестко скрепленный с контекстом академической немецкой философии конца XIX — начала XX века», «может ли сегодня этот текст послужить пропедевтикой нашего обращения к кантовской философии? Полагаю, что нет», «текст Кассирера выглядит архаичным образцом профессорской умеренности и аккуратности в обращении с кантовской мыслью», «ренессанс кассиреровского варианта пропедевтики кантовской философии, конечно, невозможен» и т. п. Удивляет другое — смелость автора объявить слова Э. Кассирера о М. Хайдеггере «пародией на академическую самоуверенность» и смелость отвечать за весь XX век, который, по словам Е. Ознобкиной, «решил спор — в пользу Хайдеггера». Конечно же, в такой ситуации возникает желание показать «присутствие» Э. Кассирера в русской философии и культуре раньше и основательнее М. Хайдеггера во всяком случае на добрые полвека. Странным выглядит также сетование на скучность и трудность текста Э. Кассирера, усилие для прочтения которого для Е. Ознобкиной оказалось «практически невыполнимым». Странным именно в сопоставлении с текстами М. Хайдеггера (неужто они легче текстов Э. Кассирера?).

Такие рецензии сегодня в каком-то смысле несостоятельны, ибо Э. Кассирер сейчас уже не может ответить своим оппонентам. Поэтому такими необоснованными выглядят также и некоторые оценки, высказанные в этих рецензиях, как, например, в отклике Р. Ганжи в интернетовском «Русском журнале» (www.russ.ru, публикация 23.10.1998) на русскоязычный сборник работ Э. Кассирера «Опыт о человеке»: «Книга Кассирера, содержащая работы заключительного

[23] См.: *Ознобкина Е.* Кант без кантианства // Литературное обозрение. 1998. № 4. С. 101–103.

периода творческой биографии последнего неокантианца, объективно скучна, поскольку *не отвечает эстетической потребности русского читателя*, падкого на сюрпризы и провокации. Стиль мэтра не более ярок, чем немецкая мода. Что касается содержания, то и тут Кассирер оставляет нам мало шансов. Виною все то же стремление к фундаментальности и всеохватности, которым на русской почве отличился А. Ф. Лосев» (курсив мой — *Р. М.*). Что ж, в этом случае приходится только сожалеть о «потребностях русского читателя».

Конечно же, существует определённая несоразмерность ситуации восприятия Э. Кассирера в начале XX века и в его конце. Вполне возможно, что то, что в начале века было свежим, увлекающим и побуждающим к мысли, в конце века кажется скучным и ненужным. Однако случай с Э. Кассирером не вполне вписывается в такую схему суждений, хотя бы потому, что идеи этого учёного «анонимно» жили в русской гуманитарной науке практически весь XX век.

1. Эрнст Кассирер и Михаил Бахтин

Отдельный интерес представляет вопрос о влиянии философии Эрнста Кассирера на таких представителей русской культуры как Алексей Лосев и Михаил Бахтин. В случае с А. Лосевым — это основательное изучение философии мифа Э. Кассирера и представленного в текстах немецкого философа неокантианского платонизма. Случай М. Бахтина сложнее: во-первых, здесь до сегодня идут дискуссии этического характера (почему при таком частом цитировании произведений Э. Кассирера М. Бахтин не ссылался на него?), а во-вторых, именно благодаря текстам М. Бахтина многие мысли и идеи Э. Кассирера так обильно и прочно вошли в обиход русской гуманитарной науки XX века.

Очевидно, мы можем говорить о том, что в русской культуре в лице А. Лосева и М. Бахтина явились как бы два разных

типа философствования, и разница между ними особенно видна на примере их отношения к текстам Э. Кассирера. Напомню, что оба они внимательнейшим образом читали второй том «Философии символических форм» и книгу Э. Кассирера о Ренессансе «Индивидуум и космос в философии Ренессанса»[24]. В данной ситуации приведу интересное свидетельство об А. Лосеве и М. Бахтине из разговоров с Сергеем Аверинцевым, зафиксированных Михаилом Гаспаровым. Итак, первая заметка о самом М. Бахтине: «Отсутствие ссылок ни о чем не говорит: *Бахтин не ссылался на Бубера*. Я при первой же встрече (к неудовольствию окружающих) спросил его, почему; он неохотно ответил: «знаете, двадцатые годы...» Хотя антисионизм у нас был выдуман позже». Заметка вторая о взаимных высказываниях А. Лосева и М. Бахтина друг о друге: «Был человек, секретарствовавший одновременно у Лосева и Бахтина; и Лосев на упоминания о Бахтине говорил: «Как, Бахтин? разве его кто-нибудь еще читает?» — а Бахтин на упоминания о Лосеве: «Ах, Ал. Фед. (Алексей Федорович — *Р. М.*), конечно! Как хорошо! Только вот зачем он на философские тетради Ленина ссылается? *Мало ли какие конспекты все мы вели, разве это предмет для ссылок*?..» (курсив мой — *Р. М.*)[25]. Для мышления М. Бахтина, как видим, абсолютно непринципиальным было наличие ссылок и сносок, то есть указание на источники, или, выражаясь другими словами, указание на собеседников того диалога, в границах которого развивается его, М. Бахтина, мысль. Воз-

[24] Что касается этой монографии Э. Кассирера о Возрождении, то она странным образом была не замечена даже в созвучной книге Л. М. Баткина «Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности» (М., 1989).

[25] *Гаспаров М. Л.* Из разговоров с С. С. Аверинцевым // Новое литературное обозрение 1997. № 27. С. 177. Для характеристики самого Лосева весьма важной видится следующая запись: «Поэтому не нужно удивляться, если он (Лосев — *Р. М.*) начинает с того, что только диалектический материализм дает возможность расцвета философии, а кончает: «не думаете же вы, будто я считаю, что бытие определяет сознание» (Там же. С. 176).

можно, именно этот момент во многом объясняет внутреннюю структуру некоторых текстов М. Бахтина, содержащих поражающие по своей точности цитаты без соответствующих указаний на источники.

Не так давно анализ текстов М. Бахтина под этим углом зрения (наличие скрытых цитат из произведений Э. Кассирера) был сделан Б. Пулом, причем исследователь специально оговаривает, что он не затрагивает собственно этическую сторону вопроса (we are less concerned with the ethical questions this use of Cassirer's text raises[26]). Абстрагируясь от ответа на вопрос о причинах «скрытости» имени Э. Кассирера в книге о Рабле М. Бахтина (вспомним ещё раз бахтинское «*Мало ли какие конспекты все мы вели, разве это предмет для ссылок*?»), приведем однако для наглядности одну из многих, упоминаемых в статье Б. Пула, цитат.

Итак, у Э. Кассирера читаем:

«Diese (средневековая физика — *Р. М.*) stützt sich auf die Aristotelische Grundlehre von den vier Elementen, deren jedem im Aufbau des Kosmos ein ganz bestimmter Platz angewiesen ist. Feuer, Wasser, Luft und Erde stehen zueinander in einer fest geregelten räumlichen Beziehung, in einer bestimmten Ordnung des «Oben» und «Unten». Die Natur jedes Elements weist ihm einen bestimmten Abstand vom Mittelpunkt des Universums zu. Diesem zunächst steht die Erde; und jeder Teil von ihr strebt, wenn er einmal von seinem natürlichen Ort, von der unmittelbaren Nähe zum Weltmittelpunkt getrennt ist, in geradliniger Bewegung zu ihm zurück. Im Gegensatz hierzu ist die Bewegung des Feuers «an sich» nach oben gerichtet, so daß es sich ständig vom Mittelpunkt zu entfernen strebt. Zwischen dem Ort der Erde und dem des Feuers lagert sich dann das Gebiet, dem Luft und Wasser angehören»[27].

---

[26] Выражаю благодарность Б. Пулу за ряд советов и указаний, касающихся темы «Э. Кассирер и М. Бахтин»; текст статьи (см.: *Pool B.* Bakhtin and Cassirer. The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism // The South Atlantic Querterly. Summer. 1998) цитирую по предоставленной мне автором машинописи (P. 7).

[27] *Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.

И вот соответствующая цитата из книги о Рабле М. Бахтина:

«Средневековый космос строился по Аристотелю. В основе лежало учение о четырех элементах, из которых каждому (земле, воде, воздуху, огню) принадлежало особое пространственное и иерархическое место в построении космоса. Все элементы, то есть стихии, подчинены определённому порядку верха и низа. Природа и движение каждого элемента определяется его положением по отношению к центру космоса. Ближе всего к этому центру находится земля; каждая отделившаяся часть земли стремится по прямой линии снова к центру, то есть падает на землю. Противоположно этому движение огня: он постоянно стремится кверху и потому постоянно отделяется от центра. Между областями земли и огня расположена область воздуха и воды»[28].

Сравнение приведённых цитат доказывает их абсолютное совпадение, объяснения по этому поводу оставим комментаторам собрания сочинений М. Бахтина. В свете заявленной темы важным будет сама констатация одного из способов проникновения и соответственно влияния текстов Э. Кассирера на русских философов и литературоведов (в ситуации, когда М. Бахтин оказывался посредником). Вероятно, отдельно нужно обратить внимание и на бесспорное для многих исследователей неокантианство Михаила Бахтина, тоже роднящее его с Э. Кассирером: «Бахтин остался мыслителем, твёрдо укоренённым на почве неокантианства Марбургской школы»[29], «молодой одарённый неокантианец, который мог соперничать с Лосевым. Это, понятно, Бахтин»[30].

Darmstadt, 1994. S. 25–26.

[28] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 401–402.

[29] *Брандист К.* Необходимость интеллектуальной истории // Новое литературное обозрение. 2006. № 79. С. 58.

[30] *Ерофеев В.* Последний русский философ // Новый журнал. Кн. 192–193. Нью-Йорк, 1993. С. 432.

Мы можем проследить влияние Э. Кассирера на М. Бахтина не только в скрытом цитировании, но и в целом ряде других случаев, особенно в некоторых общих выводах русского мыслителя о закономерностях и формах развития культуры и о меж-субъектном характере этих форм. Так, в работе «Формы времени и хронотопа в романе *(Очерки по исторической поэтике»)* М. Бахтин писал: «Культурные и литературные традиции (в том числе и древнейшие) сохраняются и живут не в индивидуальной субъективной памяти отдельного человека и не в какой-то коллективной «психике», но в объективных формах самой культуры (в том числе в языковых и речевых формах), и в этом смысле они межсубъективны и межиндивидуальны (следовательно, и социальны); отсюда они и приходят в произведения литературы, иногда почти вовсе минуя субъективную индивидуальную память творцов»[31]. Понятно, что «объективные формы культуры» у М. Бахтина являются в приведённом контексте не чем иным, как кассиреровскими символическими формами.

Современные исследователи по-разному объясняют отсутствие у М. Бахтина ссылок на немецких философов и филологов, в том числе и на Э. Кассирера, пытаясь каким-то образом оправдать учёного: «Какие оправдательные доводы можно было бы привести в защиту Бахтина? На наш взгляд, как и в случае с широко обсуждавшимся отсутствием ссылок на книги Э. Кассирера, главный аргумент состоит в следующем: ссылки на школу Фосслера, равно как и на марбургскую школу неокантианства, в книге о Рабле имели принципиальный характер и неизбежно влекли за собой предметный разговор по существу, который как раз и был невозможен»[32].

---

[31] *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 397.

[32] *Попова И. Л.* «Лексический карнавал» Франсуа Рабле: книга М. М. Бахтина и франко-немецкие методологические споры 1910–1920-х годов // Новое литературное обозрение. 2006. № 79. С. 97. Эта же цитата полностью приведена И. Поповой и в комментариях к «Собранию сочинений» М. Бахтина. См.: М. М. Бахтин. Собрание сочинений. Том 4 (1). М., 2008. С. 856–857.

Сегодня вряд ли можно однозначно ответить на такие вопросы. Но, по всей видимости, несмотря на моральные казусы, большой заслугой М. Бахтина останется его попытка перевести понятийную систему современной ему западной философии (прежде всего немецкой и французской, в том числе и систему Э. Кассирера) на русский язык. Именно об этом справедливо писали комментаторы «Собрания сочинений» этого удивительного философа и филолога: «Глубокие недоразумения с наследием Михаила Михайловича Бахтина в советские годы и в первое постсоветское десятилетие связаны, как кажется (помимо «внешних причин») с недооценкой осуществлённого русским мыслителем перевода философского и историко-филологического наследия западного понятийно-языкового мира исторического опыта на несакрализованый, не «жреческий» (и в этом смысле не «филологический», не «философский» и не «поэтический») язык русской научно-прозаической речи — направление, завещанное нашей культуре Пушкиным и русской литературой XIX — начала XX века, но исторически не получившее полного развития и вытесненное в советское время «филологизмом» и «спецификаторством», этими неизбежными спутниками официального монологизма, тоталитаризма и риторики»[33].

2. Эрнст Кассирер и символизм Алексея Лосева

Во многих работах Алексея Лосева, а прежде всего в его словарной статье о символе, напечатанной в знаковом для своего времени пятом томе «Философской энциклопедии», нашла своё непосредственное отражение идея Э. Кассирера о противопоставлении понятий функции и субстанции. В упомя-

[33] *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Том 2. М., 2000. С. 751. В этом аспекте см.: *Мних Р.* Три заметки о бахтинизации современного литературоведения // Бахтинский вестник. Том 1. Орёл, 2005. С. 637–642.

нутой статье А. Лосев писал о том, что символ — это «идейная, образная или идейно-образная структура, содержащая в себе указание на те или иные, отличные от неё предметы, для которых она является обобщением и неразвёрнутым знаком». И далее: «Как идеальная конструкция вещи символ в скрытой форме содержит в себе все возможные проявления вещи и создаёт перспективу для её бесконечного развёртывания в мысли, перехода от обобщённо-смысловой характеристики предмета к его отдельным конкретным единичностям. Символ является, таким образом, не просто знаком тех или иных предметов, но он заключает в себе обобщённый принцип дальнейшего развёртывания свёрнутого в нём смыслового содержания. Образцом логически точно разработанного символа может служить любая математическая функция, содержащая в себе закон своего разложения в бесконечный ряд то более, то менее близких друг другу значений»[34]. Именно такой подход позволил А. Лосеву определить символ как «функцию действительности» и тем самым оказаться максимально созвучным теории символических форм Эрнста Кассирера.

Обращение А. Лосева к мыслям и книгам Э. Кассирера было постоянным и творческим, поэтому многие философские рассуждения самого А. Лосева были спровоцированы чтением Э. Кассирера. В обширном наследии А. Лосева здесь следует отдельно упомянуть нашумевшую в советское время «Эстетику Возрождения» (М., 1982), многие идеи которой (вспомним хотя бы характеристику Николая Кузанского или ренессансный индивидуализм) парадоксально созвучны книге Э. Кассирера «Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance» (1927). О том, что Э. Кассирер в своей концепции Возрождения не только раскрыл сущность ренессансного «абсолютистско-человеческого индивидуализма», но и заявил о ней как о специфичности западного Возрождения, А. Лосев говорит на первых страницах своей монографии: «Кассирер здесь, как и в других местах

[34] *Лосев А.* Символ // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 10–11.

своей книги, указывает ещё на нечто другое, выходящее за рамки и неоплатонизма, и Ареопагитик, и Аристотеля, и схоластики, что как раз и является спецификой Ренессанса и о чем мы здесь пока еще не будем говорить»[35]. Добавлю, что если концепции Ренессанса у А. Лосева и М. Бахтина уже сопоставлялись[36], как обсуждался и вопрос о влиянии Э. Кассирера на М. Бахтина в этом плане[37], то проблема сравнения трех взглядов на западное Возрождение — Э. Кассирера, А. Лосева и М. Бахтина — остается актуальной.

При интерпретации общей лосевской рецепции Э. Кассирера, следует отметить то обстоятельство, что иногда ссылки на Э. Кассирера в общем контексте рассматриваемых А. Лосевым проблем выглядят довольно странно, как например, в статье «Материалы для построения современной теории художественного стиля»[38]. В этой, посвященной проблемам художественного стиля, статье А. Лосев вдруг вспоминает второй том «Философии символических форм», «где анализируется время, как оно дается в мифическом мышлении». Лосев констатирует, что «объектом изучения неокантианской философии Э. Кассирера является не бытие, которое непознаваемо, а наши приёмы его познания», «языковое мышление, мифически-религиозное мышление, художественное воззрение не столько отражают мир, сколько образуют мир, некое чувственно-взаимосвязанное и объективно-мировоззренческое целое»[39]. Очевидно, что

---

[35] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 29–30.

[36] См. хотя бы: *Кантор К. М.* Делай что хочешь — твори добро // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1988–1989. М., 1989. С. 150–204.

[37] См.: *Pool B.* Bakhtin and Cassirer. The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism.

[38] См.: *Лосев А. Ф.* Материалы для построения современной теории художественного стиля // Контекст — 1975. М., 1977; об Э. Кассирере: С. 215-221.

[39] *Лосев А. Ф.* Материалы для построения современной теории художественного стиля. С. 216.

к проблеме художественного стиля обозначенный анализ взглядов Э. Кассирера не имеет отношения[40].

Но в данном случае для нас гораздо важнее отметить восприятие идей Э. Кассирера молодым А. Лосевым в 1920–1930-е годы, когда формировалась лосевская концепция платонизма и всей античности, и когда мышление А. Лосева не было ограничено идеологической цензурой советского режима. Остановимся на некоторых конкретных примерах. Первое, что хотелось бы подчеркнуть — это часто акцентируемая со стороны самого А. Лосева его *родственность* мышлению Э. Кассирера. В «Диалектике художественной формы» Лосев говорит о трех «обстоятельных концепциях мифа» — Прокла, Шеллинга и Э. Кассирера, называя концепцию Э. Кассирера «родственной» и обосновывая свой диалектический взгляд на миф[41].

А. Лосев отмечает, что Э. Кассирер близок ему и в области понимания платонизма, особенно его символической стороны: «параллельно и одновременно со мною на Западе работали над Платоном такие большие люди, как Наторп и Кассирер; не раньше меня по самой работе, но значительно раньше по опубликованию работ они построили такого Платона, которого строил и я»[42]. Особо А. Лосев подчеркивает абсолютный характер символизма, выстраивая тем самым мост между Платоном и неокантианцем Кассирером: «Пусть Платон символист. Но что такое платоновский символизм? Ведь христианское богословие, как мы сказали, есть тоже символизм. Немецкий романтизм и идеализм есть тоже символизм. Неокантианство, в последней своей модификации (Кассирер), есть тоже символизм»[43]. И далее:

---

[40] Ср. в этом плане статью самого А. Лосева: *Лосев А. Ф.* Проблема художественного стиля. Что не есть художественный стиль. Статья первая // Жанр и проблема диалога. Махачкала, 1982. С. 3–26.

[41] *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С.184–185.

[42] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, М., 1993. С. 288.

[43] Там же. С. 634.

«Переход неокантианства к диалектике, символизму и мифологии был для меня огромным подкреплением в моих трансцендентальных изысканиях из области античного платонизма»[44].

Среди трёх концепций мифа, которые, по мнению А. Лосева, знает история (Прокл, Шеллинг и Э. Кассирер), кассиреровской концепции учёный уделяет особое внимание: «Третья концепция, родственная нашей, принадлежит Кассиреру. Кассирер не понимает диалектики Шеллинга и сводит ее на натуралистическую метафизику, в которой как будто бы теогонический процесс вполне равносилен антропогоническому процессу в «этнической психологии»... Однако он тоже отбрасывает всякое аллегорическое, куда он относит также физическое и евгемеристическое толкование мифа, и пытается дать, в согласии с Гуссерлем, миф в его «логически понятийной функции», или «критическую феноменологию мифического сознания». Миф как форма мысли характеризуется в сравнении с миром науки полной и принципиальной неразличимостью истинного и кажущегося..., представляемого и действительного,.. образа и вещи... и вообще идеального и сигнификативного, в результате чего имя есть не просто «Darstellungsfunktion», но в слове и в имени, «in beiden Gegenstand selbst und seine realen Kräften enthalten»; имя не выражает внутреннее существо человека, но «ist geradezu dieses Innere». В смысле причинности миф, по Кассиреру, есть полное слияние причинно-следственного ряда с самими вещами...»[45].

По поводу своей общности с Э. Кассирером и соответственно отличия А. Лосев пишет: «У нас общее с Кассирером учение о символической природе мифа и об его интеллигентной стихии. Отличаемся же мы во многом, и прежде всего в том, что вместо функционализма Кассирера выставляем диалектику. Это приводит к тому, что все антите-

[44] Там же. С. 701.
[45] *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. С. 184.

зы мифа (кажущееся и истина, внутреннее и внешнее, образ вещи и сама вещь), сливаемые в нем в одно тождество, имеют одну и ту же диалектическую природу: именно все это есть тождество логического и алогического, лежащее в основе символа»[46].

Второй момент восприятия философии Э. Кассирера Лосевым связан с критикой идей немецкого философа. Остановимся на некоторых примерах. Когда А. Лосев говорит об отграничении мифологии от науки он пишет, что свое учение о мифе Э. Кассирер «доводит до абсурда», ибо признает, «что мифологии не свойственна ровно никакая истинность или по крайней мере закономерность»[47]. Комментируя свой вывод, А. Лосев пишет: «По его учению, объект мифического сознания есть полная и принципиальная неразличимость «истинного» и «кажущегося», полное отсутствие степеней достоверности, где нет «основания» и «обоснованного». Далее, по Кассиреру, в мифе нет различия между «представляемым» и «действительным», между «существенным» и «несущественным». В этом его полная противоположность с наукой»[48]. Особой остроты у А. Лосева достигает дискуссия с Э. Кассирером по поводу мифологической реальности (истинности): «Кассирер глубочайшим образом искажает мифическую действительность, когда отрицает в ней *всякую* возможность указанных только что противоположений. В мифе есть своя *мифическая* истинность, *мифическая* достоверность. Миф различает или может различать истинное от кажущегося и представляемое от действительного... Когда христианство боролось с язычеством, неужели в сознании христиан не было оценки языческих мифов, неужели тут мифическое сознание не отделяло одни мифы от других именно с точки зрения истины? В чем же тогда состояла эта борьба? Христианское

---

[46] Там же. С.184–185.

[47] *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 28.

[48] Там же. С. 28.

мифическое сознание боролось с языческим мифическим сознанием ради определённой *мифической* истины»[49].

Наконец, добавлю, что в ноябре 1926 года в Государственной академии художественных наук А. Лосев читал специальный доклад о философии символических форм у Э. Кассирера, в котором подчеркивал, что «работа Кассирера о символических формах является крупнейшим событием в истории перехода неокантианства к новым формам философии», а «диалектика мифа представляется Кассиреру в виде друг друга предполагающих и восполняющих моментов его смыслового движения — чисто мифического, собственно религиозного и художественного»[50]. Так выглядит ситуация восприятия некоторых философских идей Кассирера со стороны Алексея Лосева.

3. Эрнст Кассирер и русская религиозная философия

Если работы Э. Кассирера в области теории познания и научной методологии воспринимались русскими философами в принципе положительно, то иначе обстоит дело с книгами о философии мифа и религии, которые, понятно, не могли положительно быть восприняты русскими религиозными философами. Мы остановимся только на двух, но весьма показательных, случаях — творчестве Семёна Франка и Николая Лосского.

О том, что С. Франк внимательно следил за творчеством Э. Кассирера, свидетельствует его рецензия на второй том «Философии символических форм», опубликованная в 1926 году в Париже в журнале «Путь». Исходным положением оценки работы Э. Кассирера для С. Франка является утверждение о том, что «на труде Кассирера неизбежно

---

[49] *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. С. 29.

[50] См. об этом: *Дунаев А. Г.* Лосев и ГАХН // А. Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М., 1991. С. 216–217.

должно было отразиться то простое и роковое положение, что — как слепой не может познавать живопись и глухой или немузыкальный человек — музыки, — человек, лишенный непосредственного органа восприятия религиозной жизни (или утративший его), фактически не в состоянии уловить самого существа дела в этой области»[51]. Отсюда обвинения в адрес Э. Кассирера в «бессознательной лживости», в том, что «*формально* религиозное сознание становится вполне *равноправным* научному» (курсив С. Франка — *Р. М.*), во «внутренней несостоятельности», выраженной в неспособности преодолеть психологизм и т. п.

Позиция С. Франка как позиция религиозного философа здесь вполне очевидна и понятна, она прослеживается на протяжении всего текста рецензии и акцентируется особенно в обвинениях, выдвинутых против И. Канта и его последователей: «ни у самого Канта, ни у его последователей нет прочного «фундамента» для философии религии — а это значит: нет веры, в незыблемую реальность, отношение к которой и раскрытие которой в последнем счёте — вопреки всяческому «трансцендентализму» — одно только в состоянии оправдать и потому сделать философски значительным и содержательным (а не только психологически интересным) анализ религиозного сознания»[52].

Однако между мировоззрением С. Франка и Э. Кассирера существуют не столько противоречия, сколько очень своеобразная согласованность и общий подход к объяснению философских проблем *единого* и *всеобщего*, а также возможности репрезентации разнообразных форм окружающего нас мира в сознании человека[53]. Роднит их и связь с философ-

[51] См.: *Франк С.* Новокантианская философия мифологии // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I–VI). Репринт. М., 1992. С. 533.

[52] *Франк С.* Новокантианская философия мифологии. С. 534.

[53] Отношение С. Франка к философии Э. Кассирера характеризуется не столько довольно редкими цитатами в текстах С. Франка, сколько общим типологическим подходом. Об этом убедительно пишут во введении издатели немецкого собрания сочинений Семёна Франка: «Eine

ской мыслью Николая Кузанского[54], и своеобразное сходство убеждений на тему «правды бытия»[55] (здесь они, хотя

Philosophie der All-Einheit, in der die Vielheit nicht ausgelöscht ist, kommt nicht ohne den Begriff der Vermittlung aus. Indem Frank (im Anschluss an Nikolaus Kues) jedes Einzelseiende als Repräsentanten des all-einen Seins begreif, das durch seine Teilhabe an Ganzen auch mit jedem anderen Einzelnen verbunden ist, zeigt sich seine bemerkenswerte Nähe zur «Philosophie der symbolischen Formen» E. Cassirers, die die freilich auch wieder die Besonderheit von Franks Ontologie und Erkenntnislehre hervortreten läst. Ähnlich wie für das Einheitsdenken Franks gilt für Cassirer, «dass alles Einzelne des Bewusstseins nur dadurch «besteht», dass es das Ganze potentiell in sich schlisst und gleichsam im steten Übergang zum Ganzen begriffen ist». Nicht anders als Frank weiß auch Cassirer, dass das Sein — auch für ihn ist es zutiefst Leben — nie zur unmittelbaren Gegebenheit kommt, vielmehr «als ein prinzipiell Anderes» allen «mittelbaren Darstellungen» gegenüber immer «außerhalb» bleibt. «Nicht in irgendeiner Form der Repräsentation, sondern nur in der reinen Intuition läst sich der ursprüngliche Gehalt des Lebens erfassen», heißt es bei Cassirer» (Simon L. Frank. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis (Werke in acht Bänden. Bd. 1). Hrsg. von P. Schulz, P. Ehlen, N. Lobkowicz, L. Luks. München, 2000. S. 33).

54 Интерес Э. Кассирера к философии Николая Кузанского общеизвестен, его отмечают все исследователи творчества немецкого философа. Об отношении С. Франка к мысли Николая Кузанского см.: *Ильин В. И.* Николай Кузанский и С. Л. Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Под ред. протоиерея о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 85-116.

55 Ср. в этом аспекте: «Cassirers und Franks Ausführungen lesen sich in einigen Abschnitten wie ein Disput um den gleichen erregenden Gegenstand: Ist ein Haben des reinen Seins – Cassirer nennt es das «lautere Nichts» – möglich? Cassirer und Frank stimmen überein, das im Einzelnen als dem Repräsentanten des Ganzen dieses Ganze nicht mehr in seiner Fülle als solches, sondern symbolisch vermittelt und verhüllt gegeben ist. Die Differenz Cassirers zu Frank liegt nicht darin, dass für Cassirer (mit einem Wort Goethes) «die Wahrheit des Seins» sich nur in unendlichen «Spiegelungen» zeigt, sondern darin, dass Cassirer glaubt, das Sein könne sich nur als die vom menschlichen Geist gestiftete All- Einheit der Kulturwirklichkeit zeigen. Für Cassirer hängt das potentielle Zeichensein nicht weniger als seine semiotische Aktualität allein vom symbolschaffenden menschlichen Geist ab. Cassirer, auf dessen Symbolphilosophie die Bildlehre des Nikolaus von Kues nicht ohne Einfluss war, der aber den von Nikolaus vorgezeichneten Weg nicht beschreitet, weil er die Sprache der Philosophie und nicht die der Mystik Sprechen will, hat

и высказывают порою противоположные мысли, но как бы взаимно дополняют друг друга).

Немного с другой стороны подошёл к восприятию «Философии символических форм» Э. Кассирера Николай Лосский, который изложил свою позицию в 1927 году в докладе ««Мифическое» и современное научное мышление» на заседании Философского общества в Праге. Основная интенция доклада состояла в начертании пути «осуществления синтеза науки, философии и религии». Н. Лосский, отмечая, что Э. Кассирер в своей «Философии символических форм» задался целью «найти систему категорий мифического миропонимания и свести её к единому духовному принципу», подвергает, однако, критике саму концепцию Э. Кассирера: «Исходя из гносеологии трансцендентального идеализма, Кассирер не дал удовлетворительного решения поставленной им задачи: а) система категорий мифического миропонимания и система категорий научного миропонимания в его изображении непримиримо противоречат друг другу; меж тем человеческий дух нуждается в примирении их, так как религиозная жизнь и художественное мировосприятие не могут обойтись без категорий мифического миропонимания; в) система категорий мифического миропонимания, по его мнению, беднее системы категорий науки, — именно в ней нет понятий основания, целого, части, жизни, смерти и др. Кассирер как представитель трансцендентального идеализма, упускает из виду, что отсутствие понятия не свидетельствует ещё об отсут-

den «Ausweg», «die Richtung der Betrachtung umzukehren», beschritten, indem er die Möglichkeit, Wirklichkeit zu «haben» auf die Vermittlungen der menschlichen Geistes beschränkt. Dieser stiftet in seinem symbolisch formenden Wahrnehmen – das schöpferischen Kulturschaffen gleichkommt – das Ganze; er selbst wie auch dieses Ganze mit allem Einzelnen gewinnen erst kraft dieses Tun ihre eigene Aktualität» (Simon L. Frank. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis (Werke in acht Baenden. Bd.1) / Hrsg. von P.Schulz, P.Ehlen, N.Lobkowicz, L.Luks. München, 2000. S.35).

ствии в сознании соответствующего предмета: мифологическое сознание оперирует всеми перечисленными категориями, не умея однако выразить их в форме понятия»[56].

4. Эрнст Кассирер и представители яфетической теории (Ольга Фрейденберг и Израиль Франк-Каменецкий)

Выше уже упоминалось о том, что яфетическая теория Николая Марра (1864–1934) во многом формировалась под влиянием идей Э. Кассирера. Но наиболее ярко влияние философии Э. Кассирера отразилось на творчестве двух учеников Н. Марра — Израиля Франка-Каменецкого (1880–1937) и Ольги Фрейденберг (1890–1955).

О влиянии Э. Кассирера на идеи О. Фрейденберг достаточно подробно писала в своё время Н. Брагинская в послесловии к книге «Миф и литература древности». Здесь в частности Н. Брагинская подчёркивала, что О. Фрейденберг именно Э. Кассиреру «обязана отчасти учением о мифологическом мышлении, метафоре, зарождении понятий (хотя, может быть, правильнее сказать, что Г. Узенер послужил источником и тому и другому учёному)»[57]. Для О. Фрейденберг, как и для Э. Кассирера, «представляется неудовлетворительной трактовка мифов, исходящая из буквального содержания и не уделяющая внимания присущей им форме, связанной с особой структурой первобытного мышления». Перед Э. Кассирером и пред О. Фрейденберг стояла одна проблема: «как общие родовые и видовые понятия, лежащие в основе научных построений, возникают на почве единичных языковых понятий, что побуждает языковое мышление выделять из потока впечатлений определённую совокупность

---

[56] Доклад Н. О. Лосского. «Мифическое» и современное научное мышление // Философское общество в Праге 1927–8. Прага, 1928. С. 12–14.

[57] См.: *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1998. С. 739.

представлений и, дав ей обозначение в речи, отграничить её как нечто единое». И окончательный вывод Н. Брагинской: «Марра, Фрейденберг и Кассирера объединяет представление о диффузном, или комплексном, характере первобытного мышления, восходящее к Леви-Брюлю».

Сама Ольга Фрейденберг считала именно открытие особенностей дологического (мифологического, дорефлективного) мышления основной заслугой Э. Кассирера: «Систему этой специфичности (специфичности дологического, то есть мифологического, мышления — *Р. М.*), в виде одной из форм сознания, обосновал уже не Леви-Брюль, а Эрнст Кассирер, философ-кантианец, который подходит к образу, к языку, к мифотворческому мышлению с точки зрения интересующей его «философии символических форм». Кассиреру нужно показать, что Кант был прав, что человеку присущи и врождены определённые формы сознания, что эти формы неизменны и статичны. Но со времени Канта наука сделала большие открытия; в частности, этнология и антропология открыли новый мир низших культур. Это, однако, не смущает кантианцев. Ведь Кант различал психологический и логический генезис понятий; психологически понятия возникают из опыта, но им логически предшествуют понятия априори. Кассирер как неокантианец и пытается дать историю психологического генезиса понятий; он разрывает дологическое и логическое мышление, не понимая единства логического процесса. С этой позиции он заинтересован именно тем, чтобы доказать своеобразие мифического сознания — и вот появляются его работы в направлении спецификации и уточнения первобытного мышления. Основной вывод Кассирера заключается в том, что мифический мир — это единственный мир, доступный доисторическому сознанию, и творчество языка или мифа есть только часть общего процесса осознания мира»[58].

---

[58] *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 31.

В отличие от О. Фрейденберг И. Франк-Каменецкий не только излагал идеи Э. Кассирера, но и пытался обосновать связь философии символических форм с яфетической теорией. В специальной работе «Первобытное мышление в свете яфетической теории и философии»[59] этот учёный на широком фоне яфетических идей и с учётом важнейших текстов Н. Марра анализирует первые два тома «Философии символических форм» (посвящённые языку и мифу) и статью «Die Begriffsform im mythischen Denken» Э. Кассирера. И. Франк-Каменецкий, подчёркивая, что «данные яфетического языкознания находятся вне поля зрения Кассирера», констатирует, однако, типологическую близость идей немецкого учёного теории Н. Марра, и пишет, что Э. Кассирер «устанавливает структурное тождество языкового и мифического мышления для начальной стадии развития первобытного сознания», «и видит характерную черту последнего в его диаметральной противоположности современному научно-логическому мышлению». И дальше: «Обнаруживая в постановке и разрешении целого ряда основных вопросов существенные точки соприкосновения с яфетической теорией, Кассирер сходится с последней и в том отношении, что изучаемые им явления языкового и мифологического сознания он отнюдь не считает специфически принадлежащими тому или иному народу или определённой языковой группе, но видит в них пережитки типических черт первобытного мышления, свойственных любому народу на соответствующей ступени развития»[60].

Понятно, что наибольший интерес у И. Франк-Каменецкого вызвали выводы Э. Кассирера о проблемах звукоподражания в процессе возникновения языка как культурного феномена. Особое внимание учёный уделил также

[59] *Франк-Каменецкий И. Г.* Первобытное мышление в свете яфетической теории и философии // И. Г. Франк-Каменецкий. Колесница Иеговы. Труды по библейской мифологии. М., 2004. С. 256–314.

[60] Там же. С.258.

и анализу теории метафоры у Э. Кассирера: «Изложенная трактовка метафоры, органически связанная с общим построением Кассирера, обнаруживает определённые точки соприкосновения с яфетической теорией. Перенесение вопроса из сферы процессов, совершающихся на почве исторической жизни языка в область палеонтологии, по всей справедливости должно быть признано яфетидологическим приёмом. Возведение метафоры к комплексности первобытного мышления, характеризующей первичные процессы словотворчества; признание метафоры конструктивным элементом звуковой речи; вытекающая отсюда «возможность рассматривать поэтические образы и уподобления как частный случай... метафорического характера человеческой речи, неизбежно вытекающего из самого процесса её создания и обуславливающего зарождение и развитие поэтической речи» — это те именно выводы, к которым, независимо от Кассирера, привёл нас «опыт применения яфетической теории к изучению поэтической речи Ветхого Завета». Новым и ценным в изложении Кассирера является для нас, между прочим, вводимый им термин «радикальная метафора» для характеристики первичного зарождения языковых элементов и мифических образов. В подобной формулировке, значительно углубляющей постановку вопроса, проблема метафоры, в известном смысле, совпадает с вопросом о происхождении языка и мифа»[61].

5. Философия языка Густава Шпета и Бориса Фохта в контексте рецепции идей Эрнста Кассирера

Следующее, весьма заметное влияние идей Э. Кассирера на русскую духовную жизнь 1920–1930-х годов связано с именами Густава Шпета (1879–1937) и Бориса Фох-

61 Там же. С.314.

та (1875–1946). Г. Шпет обращается к идеям Э. Кассирера в своей книге «Внутренняя форма слова» (М., 1927) в связи с анализом понятия «внутренняя форма». Г. Шпет отмечает, что Э. Кассирер в «Философии символических форм» «гумбольтовское понятие «внутренней языковой формы», которое он считает основным для философии языка, обобщает также до основного понятия философии мифа, религии, искусства и научного познания», но, как считает Г. Шпет, у немецкого философа «это понятие соответствующему анализу не подвергается»[62]. Для нас однако гораздо важнее этого попутного замечания Г. Шпета его выводы о сущности искусства и сути художественного творчества, которые парадоксально напоминают идеи Э. Кассирера об искусстве как символической форме человеческого духа: «Однако, если мы захотим отделить художественное творчество от простой мечтательности, потока сновидений, бессвязного галюцинарного бреда, и т. п., то именно художественное творчество носит на себе все следы величайшего напряжения, под влиянием которого простой ассоциативный или персеверационный поток образов превращается в планомерно конструируемый организм. И законы такой органичности творчества в области воображения отнюдь не суть законы соответствующих переживаний, как психофизических или психологических феноменов, а суть именно правила, лежащие в самом организуемом матерьяле, его собственные формы, сочетаемые и упорядочиваемые соответственно руководящей идеей творчества. Свобода здесь только в том, что такая идея лежит не вне данного матерьяла и его форм, а в них самих, и потому автономно осуществляется в их единстве, как в художественной форме форм»[63].

Если Г. Шпета интересовала языковая оформленность художественного произведения и проблема внутренней формы слова, то Б. Фохт сосредоточил своё внимание на во-

---

[62] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 53.

[63] Там же. С.147.

просе языка как своеобразной духовной функции. В 1920-е годы этот учёный прочитал два доклада на тему философии символических форм Эрнста Кассирера в Государственной академии художественных наук. Основное внимание Б. Фохт обращал на то, что «понимание Кассирером языка, как особой духовной функции, находится у него в непосредственной зависимости от основной мысли той новой теории познания, которая, не отменяя старой, традиционной теории познания в собственной сфере её применения, т. е. в познании природы, должна однако так расширить её принципиальные основания, чтобы получилась возможность философского обоснования также и наук о духе, в частности — науки о языке, или, иначе говоря, чтобы тот круг философских исследований, который раньше охватывал проблему познания и в ней находил своё единственное средоточие, теперь захватывал бы также и проблему понимания и его формы»[64].

Основная мысль теории Э. Кассирера в понимании Б. Фохта представлена в виде двух понятий — «символическая форма» и «значимость». Но самый важный вывод учёного, который принципиально отличает восприятие идей Э. Кассирера Б. Фохтом от восприятия кассиреровской теории другими русскими мыслителями, заключается в постановке проблемы *бытия*. Б. Фохт, кажется, первым их русских философов обратил внимание на онтологические аспекты «Философии символических форм» Э. Кассирера: «Однако указанные два основные понятия: «символической формы» и «значимости», в которых и должна быть, как сказано, сформулирована основная проблема философии языка, сами, в свою очередь, предполагают ещё более

[64] *Фохт Б. А.* Понятие символической формы и проблема значения в философии языка Э. Кассирера // Вопросы философии. 1998. № 9. С. 150. Сейчас некоторые философские тексты Б. Фохта изданы отдельной книгой, см.: *Фохт Б. А.* Избранное (из философского наследия). М., 2003.

основное понятие, необходимо лежащее в основе и составляющее отправной пункт всякого философского рассмотрения, именно понятие *бытия*» (курсив Б. Фохта — *Р. М.*)[65]. Б. Фохт, отмечая, что «в языке бытие не только находит своё выражение как нечто готовое, но в нём, в известном смысле, именно поскольку оно коренится во внутренней форме природы мысли, оно, т. е. бытие, всё вновь, шире и глубже созидается и построяется»[66], предвосхищает целый ряд идей М. Хайдеггера.

6. Русский символизм. Мировоззрение Бориса Пастернака и поэтика Осипа Мандельштама в свете теории символических форм Эрнста Кассирера

Если перечисленные выше случаи рецепции теории Э. Кассирера касались научного творчества, то сейчас обратимся к примерам литературного творчества, где идеи немецкого философа были связаны прежде всего с концепцией символа в искусстве и поэзии. Два имени заслуживают в таком контексте особого внимания — Борис Пастернак и Осип Мандельштам. В первом случае влияние Э. Кассирера было непосредственным, случай второй представляет собственно не влияние, а типологическую близость идей в границах одной культурной эпохи. Отметим, что европейская культура начала XX века шла двумя путями к философии символа. В начале XX века как бы параллельно формировались две наиболее влиятельные концепции символа: с одной стороны, под влиянием философии Владимира Соловьева, это происходит в трудах русских символистов (и в первую очередь в работах Вячеслава Иванова); а с другой стороны, в Германии, в недрах

[65] Там же. С.151.
[66] Там же. С.152.

неокантианства зарождается философия символических форм Эрнста Кассирера. Эта теория приобрела зримые черты в 1923 году в виде появившегося первого тома «Философии символических форм» Э. Кассирера. Конечно, во многом это разные философии символа, для нас, однако, важным будет тот факт, что в обоих случаях именно ***символ*** оказался той категорией, на которой, как на фундаменте, строилась философия культуры. Возможно, общим ориентиром в обоих случаях был Гете, для которого всегда существовала глубокая внутренняя связь между самой попыткой истолкования текстов и собственно символическим методом такого толкования (метод здесь не мог не быть символическим)[67].

В современных литературоведческих исследованиях, посвящённых русской культуре начала XX века, авторы сравнивают и соотносят с Э. Кассирером многих представителей Серебряного века. Среди них такие фигуры, как Вячеслав Иванов («некоторые положения его (Вячеслава Иванова — *Р. М.*) теории символизма предвосхитили, с одной стороны, философию Э. Кассирера, с другой — развитие семиотики»[68]), Павел Флоренский («Символология Флоренского — попытка определения и исследования первичных структур, из которых слагается как материальная, так и духовная реальность, — есть как бы итог исканий русского символизма; она также близка теориям Иванова, а кроме того, К. Г. Юнга, Э. Кассирера, М. Элиаде»[69]), Дмитрий Мережковский («подлинный символист в смысле, какой

---

[67] См.: *Naumann B.* Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe. München, 1998.

[68] История русской литературы XX века. Серебряный век. М., 1995. С. 160. Правда, исследователи отмечают, что хотя эстетика Вяч. Иванова и «приобрела известное сходство с кантовской», она «оставалась глубоко чуждой философии неокантианцев, которых Вяч. Иванов обвинял во внесении хаоса в философию познания» (*Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. С. 334).

[69] Там же, с.213.

придавал этому Кассирер»[70]). В таком контексте отдельную проблему образует связь Э. Кассирера с русским неокантианством, как и связь немецкого неокантианства с русским символизмом[71].

Очевидно, что сама проблема истории символа как категории в русской культуре начала XX века требует специального исследования, особенно в аспекте влияния немецкой классической философии, с одной стороны, а с другой — влияния Гете. Вячеслав Иванов в статье «Гете на рубеже двух столетий» писал: «Понятие символизма в искусстве было внушено Кантом... Не будучи философом законченной системы и строгого метода, он (Гёте — *Р. М.*) не оставил нам и исчерпывающего определения своих взглядов в логически связанной последовательности, поэтому не удивительно, что острота первоначального противоречия сглаживается с годами и, когда, при завершении второй части «Фауста», под влиянием Шеллинга, который учил, что «всякое искусство символично, и сама природа творит только символы», Гете создает знаменитый стих: «все преходящее есть только подобие», спор (с Шиллером — *Р. М.*) кончен»[72].

Возвращаясь к проблеме рецепции идей Э. Кассирера, отметим, что для многих русских читателей его произведений он оставался тем философом, который в границах фундаментальных структур мифологического мышления предложил интерпретацию «природы мифологического символизма»: «самое ценное у Кассирера — это выявление некоторых фундаментальных структур мифического мышления и природы мифического символизма. Можно считать естественным, что до создания теории информации Кассирер не мог понять и описать динамические механиз-

[70] Там же, с.222.

[71] См.: *Zink A.* Andrej Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und Neukantianer. München, 1998.

[72] *Иванов В.* Собрание сочинений. Т. IV. Брюссель, 1987. С.137.

мы функционирования символического языка мифа и некоторые глубинные механизмы мифотворчества. Но здесь следует учитывать и философский барьер, обусловленный, в частности, неокантианской трансцендентальной концепцией относительно предпосылок коммуникации»[73]. Отмечаемый Е. Мелетинским в этой цитате «философский барьер» Э. Кассирера не помешал однако стать понятию символа «предельно широким понятием» в области гуманитарных наук, о чём справедливо писал Сергей Аверинцев: «Объективное развитие философского анализа понятия символа (ограничимся упоминанием «Философии символических форм» Э. Кассирера) привело к тому, что, вне зависимости от произвола того или иного исследователя, это понятие по крайней мере потенциально становится предельно широким понятием гуманитарных наук. Входя в человеческий мир, вещь становится символом: она начинает нечто «означать», обретать «смысл». Язык и миф, бытовой обиход и нормы поведения, все те первоэлементы человеческого существования, без которых человек не может совершить ни одного простейшего жизненного акта, суть с самого начала символические формы»[74].

Таким образом, именно Э. Кассирер использовал своего рода универсальность символа как понятия, его способность репрезентировать все уровни человеческой культуры: от мифа и языка до внутреннего мира произведения искусства, совмещающего сознательные (логические закономерности мира, воспоминания) и бессознательные элементы (фантазию, представления, частично восприятие): «Символическое понятие имеет более широкий диапазон действия, оно охватывает не только логическое мышление, но и такие функции сознания, как фантазия, представление, восприятие, воспоминание и др., вследствие чего оно распространяется на все области проявления духовной де-

[73] *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1995. С.53.

[74] *Аверинцев С. С.* Софія — Логос. Словник. Київ, 1999. С. 234.

ятельности человека и может служить «основой для понимания культуры»[75]. Проблема символа как понятия и как языкового феномена была в центре внимания русского символизма как направления, поэтому ясно, что теоретики символизма не могли обойти вниманием философские работы, посвящённые символу, о чём уже упоминалось выше. Но категория символа как «языка поэзии» привлекала и русских поэтов, не связанных с символизмом.

Как мы уже отмечали, Эрнст Кассирер по-особому связан с именами двух великих русских поэтов XX века — Борисом Пастернаком и Осипом Мандельштамом. Б. Пастернак как ученик Г. Когена был знаком лично с Э. Кассиром, слушал его доклады, специально изучал его ранние произведения (особенно монографию о Лейбнице)[76]. В письме к Ольге Фрейденберг от 21 октября 1932 года поэт писал о влиянии Кассирера на ее работы, подчеркивая родственность методологии: «С увлеченьем, между дел, проглотил одну из твоих работ (Три сюжета) и урывками читаю другую. Страшно близкий мне круг мыслей. Как я жалею, что не знаю и не узнаю никогда всего этого теченья в его главных основах. В основаньях методологии он мне родной (Кассирер восходит к Когену), но философией языка я никогда не занимался. О принципиальном символизме всякого искусства думал сам, невежественно и невооруженно, когда писал “Охранную грамоту”, и потому так жадно подчеркиваю твои строчки вроде “Процесса действий нет, а есть их плосткостное и одновременное... присутствие”. “Единство проявляется только в отличиях.” “В силу закона плосткостности, заменяющего процесс.” “Образ порож-

[75] *Соболева Е. М.* Система и метод в философии символических форм Э. Кассирера // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 91.

[76] Об этом, как и о неокантианстве Б. Пастернака см. «Введение» к первому тому в издании: *Fleishman L., Harder H. B., Dorzweiler S.* Boris Pasternaks Lehrjahre. Неопубликованные философские конспекты и заметки Бориса Пастернака / Stanford Slavic Studies. Vol. 11 (1,2), Stanford, 1996.

дается реальностью, воспринимаемой антизначно этой реальности” и пр. и пр. И как удачно ты себя формулируешь, какие находишь слова»[77].

Отношение Бориса Пастернака к Э. Кассиреру было совершенно особым: и в связи с пиететом к Герману Когену, и в связи с темой символа в искусстве. В своем письме к отцу, Леониду Пастернаку, 5 июля 1912 года Б. Пастернак писал: «Вчера был банкет в честь Когена. Было торжественно, тепло, вдохновенно, вкусно, светло, многолюдно, обширно. Чокался с ним. Его ученик, Кассирер, произвел своей речью на меня столь сильное впечатление, что для меня стало несомненным, куда мне набежать будущим летом, когда Когена в Марбурге не будет. Конечно, в Берлин к Кассиреру, — в особенности потому еще, что Коген переселяется туда»[78]. К этим высказываниям мы можем добавить многочисленные, перекликающиеся с идеями Э. Кассирера, замечания Б. Пастернака о символизме его личного творчества.

Отдельного внимания заслуживает и запечатлённый в воспоминаниях Н. Вильяма-Вильмонта разговор Б. Пастернака с Э. Кассирером, который состоялся после банкета в честь семидесятилетнего юбилея Г. Когена. Разговор касался «модальности понятий» и их «принципиальной нетождественности» в связи с их функцией в разных сферах научного и общекультурного сознания[79]. Идеи Б. Пастернака Э. Кассирер назвал «философской золотой жилой» и советовал начинающему поэту серьёзно заняться этой проблемой. Нина Дмитриева справедливо констатирует, что «мысли Пастернака поразительно перекликаются с идеями, развитыми Кассирером в 20-е годы, в его философии языка»[80].

---

77 Переписка Бориса Пастернака. М., 1990. С.137.

78 *Пастернак Б.* Собрание сочинений в пяти томах. Т. 5. Письма. М.,1992. С.56–57.

79 См. об этом подробнее: *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. С. 188–189.

80 *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. С. 189.

Отмечу, что Б. Пастернак знакомился с работами Э. Кассирера еще до поездки в Марбург. И поэт оказывается близким к идеям Э. Кассирера не только в своих высказываниях о символизме, как, скажем, в тезисах «Символизм и бессмертие»: «Символизм размышляет до конца в этом направлении пережитого и строит согласно этому свою систему. Поэтому только как система — символизм вполне реалистичен... Символизм достигает реализма в религии»[81]. Или в общей концепции человека и символа в заметке «Что такое человек?»: «Человек достигает предела величия, когда он сам, все его существо, его жизнь, его деятельность становятся образцом, символом (хотя как тут не вспомнить animal symbolicum Кассирера? — *Р. М.*) ...в единстве идеи, в символе находит этот мир свое окончание и завершение»[82].

Парадоксальным и неожиданным образом ближе всего к концепции Э. Кассирера Б. Пастернак оказывается в классическом тексте «Охранной грамоты»: «Я любил живую суть исторической символики, иначе говоря, тот инстинкт, с помощью которого мы, как ласточки саланганы, построили мир, — огромное гнездо, слепленное из земли и неба, жизни и смерти и двух времён, наличного и отсутствующего. Я понимал, что ему мешает развалиться сила сцепления, заключающаяся в сквозной образности всех его частиц»[83]. В приведённой цитате Пастернак не только «повторяет» уже хрестоматийную мысль Э. Кассирера о том, что мы с помощью символов строим мир и живем в мире символов, но и вместе с Э. Кассирером утверждает единство («сцепление») человеческой культуры, определяющееся символической функцией человеческого сознания.

Иначе дело обстоит с Осипом Мандельштамом, которого с Э. Кассирером роднит не только кровь (и в прямом, и в переносном смысле — мать О. Мандельштама, Флора Осипов-

---

[81] *Пастернак Б.* Собрание сочинений в пяти томах. Т. 4. М., 1991. С. 683.

[82] Там же. С. 671.

[83] Там же. С.208.

на Вербловская (1866–1916) состояла в родстве с фамилией Кассиреров[84]), но и целый ряд принципиально важных теоретических положений о слове, о языке и о культуре вообще. Случай с О. Мандельштамом позволяет говорить о другом аспекте изучения идей Э. Кассирера в контексте русской культуры — речь идёт о типологическом родстве мировоззрения двух авторов (немецкого философа и русского поэта), принадлежащих к одной культурной эпохе.

В связи со сказанным отметим, что логика генезиса и развития культуры дает основания говорить о том, что культура не есть нечто данное и само собою разумеющееся, но что она есть некое «чудо», которое, для того, чтобы «бытийствовать» в своем статусе, всегда требует соответствующего объяснения в границах определенной эпохи. Именно этот аспект особо подчёркивал Эрнст Кассирер в своих культурологических штудиях: «die menschliche Kultur nichts Gegebenes und Selbstverständliches, sondern daß sie eine Art von Wunder ist, das der Erklärung bedarf»[85]. В ответе на вопрос о принадлежности чуда (то есть культуры) нашему бытию, о его наличии в нашем бытии — кроется положение о сущности искусства. Но парадокс состоит в том, что единство бытия дискретно, ибо ему изначально присущ историзм и эволюционизм, то, что на философском языке Э. Кассирера определяется как «функциональность» в конкретном времени, и в конкретном пространстве. Немецкий философ писал об этой проблеме на первых страницах «Философии символических форм»: «die gesuchte und geforderte Einheit des Seins in eine bloße Mannigfaltigkeit des Seienden auseinanderzugehen»[86] Названную здесь дискретность определяют не только и не столько границы жизни отдельного

[84] См. об этом: *Мандельштам О.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 389.

[85] *Cassirer. E.* Zur Logik der Kulturwissenschaften. Darmstadt, 1994. S. 3.

[86] *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache. Darmstadt, 1994. S.7.

сознания (отдельного субъекта), сколько границы больших культурных эпох, представляющих «связь времён», для которых первостепенной важностью должно быть общее основание: «Einheit des Seins, der eine ebensolche Einheit des Grundes entsprechen muß»[87]. Таким образом, внутренняя сущность каждой отдельной культурной эпохи должна соответствовать той общей для данной эпохи основе, на которой в свою очередь покоится дискретность бытия. Один из таких моментов дискретности, как я думаю, возникает в начале XX века. Ему присуще своё возвращение к классике, новое (уже постнеокантианское) прочтение И. Канта[88] и, что особенно важно — пристальное внимание к проблеме слова. Эрнст Кассирер и Осип Мандельштам оба были видными представителями отмечаемой новой эпохи.

В русле этих мыслей мы можем обратить внимание как на совпадения в мыслях, высказываниях, текстах О. Мандельштама и Э. Кассирера, так и на определённую тенденцию европейской культуры начала 20 века, которая была общей для немцев и русских, и которая свидетельствует о диалектическом единстве философской и поэтической мысли этой эпохи. Это единство выражалось в попытке соотнести слово языка и слово поэзии с такой концепцией культуры, где бы это слово было фундаментом (очевидно, теория художественного слова Михаила Бахтина представляет собой тоже вариацию на эту тему). Философия символических форм Э. Кассирера здесь предстает итогом и результатом эволюции указанного усилия европейской мысли. Эволюция же представлена не столько проблемой символа как такового, сколько проблемой собирания философского опыта, опыта тысячелетнего развития культуры на на-

---

[87] *Cassirer E.* Zur Logik der Kulturwissenschaften. Darmstadt, 1994. S.3.

[88] В этой связи интересны наблюдения Леонарда Калинникова о влиянии И. Канта на русскую поэзию Серебряного века, см.: *Калинников Л. А.* Иммануил Кант в русской поэзии. М., 2008. С. 75–322.

шем континенте, и опыта, покоящегося на символической функции человеческого сознания.

Концепция Эрнста Кассирера, которую можно было бы назвать «модернистской аристотелизацией» Платона, или осознанием опыта античного символизма в рамках реально существующих форм развития человеческого духа, составляет в обозначенном ракурсе особый интерес. Вместе с тем, она представляет собой попытку обоснования классического «видения» мира в постклассический период, потому что это не философия отдельной стороны человеческого духа (истории — как у О. Шпенглера или К. Ясперса, языка и мышления — как у М. Хайдеггера, психики — как у З. Фрейда и К.-Г. Юнга), но это философия культуры как единственно возможной формы существования всех проявлений духа. И если Э. Кассирер выступил здесь как философ культуры, то случай О. Мандельштама в интересующем нас аспекте будет представлять собой аналогичную попытку в области более узкой — в области теоретической поэтики.

Э. Кассирер пытался в границах своего философского метода осмыслить разные стороны воплощения человеческого духа, а О. Мандельштам аналогичным образом, по словам современников, не только «вкладывал в некоторые из своих стихотворений философский элемент», но «его (О. Мандельштама — *Р. М.*) попытки создать философию музыки, философию зодчества, и даже философию спорта не могут быть признаны, в общем, неинтересными»[89]. Таким образом, О. Мандельштама и Э. Кассирера роднит стремление обосновать философию слова как возможный вариант философии культуры. Для О. Мандельштама эта тенденция «вылилась» в художественное творчество, вернее в специфическую, символическую форму его поэзии и прозы, а для Э. Кассирера — в творчество философское, сосредо-

[89] Слова Давида Исааковича Выгодского из рецензии на «Камень»; цит. по: *Мандельштам О.* Камень. Л., 1990. С. 236.

точенное на проблемах языка, мифа, познания. И в первом, и во втором случае, слово человеческой речи (слово языка — символ — научное понятие) стало тем феноменом, на базе которого строится поэтика О. Мандельштама и философия Э. Кассирера.

Сегодня к О. Мандельштаму применимы слова, сказанные им самим по поводу значения наследия Еврипида для поэзии И. Анненского — «сплошная цитата и кавычки»[90]. Ориентация поэта на широчайший культурный контекст приводит к тому, что у О. Мандельштама можно найти всё — от иудейства до буддизма; античность и христианство сосуществуют и вступают в диалог в мире его поэзии. Для нас же в аспекте заявленной темы особый интерес будет представлять отношение О. Мандельштама к личности и философии И. Канта, что позволит соотнести О. Мандельштама с Э. Кассирером.

Исследователи уже давно констатируют, что, с одной стороны, мир поэзии О. Мандельштама строится «на пересечении кантовских координат пространства и времени», и с другой стороны, уже в ученические годы «влияние лично-императивной этики И. Канта на развитие Мандельштама»[91] было заметным. Весьма важным видится и вывод самого О. Мандельштама об И. Канте в его программной статье «Утро акмеизма», где противопоставленная символизму акмеистическая поэтика выступает как классическая и поэтому — как «кантовская»; в кантовском мире символистам было не по себе: «Символисты были плохими домоседами, они любили путешествия, но им было плохо, не по себе в клети своего организма и в той мировой клети, которую с помощью своих категорий построил Кант. Для того, чтобы успешно строить, первое условие — искренний пиетет к трем измерениям пространства — смо-

[90] *Мандельштам О.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 181.
[91] *Морозов А. А.* Мандельштам // Русские писатели 1800–1917. Биографический словарь. Том 3. М., 1994. С. 507.

треть на них не как на обузу и на несчастную случайность, а как на Богом данный дворец»[92]. В этой цитате И. Кант предстает как представитель классического видения мира и классицизма в культуре.

Но еще четче родство взглядов О. Мандельштама и поэтики акмеизма с системой И. Канта прослеживается в мыслях мандельштамовской статьи «О природе слова». В этой статье парадоксально близкими к концепции Э. Кассирера выглядят выводы О. Мандельштама о возможности создания новой поэтики, которую он обозначает как «органическая поэтика», и в которой воплотились бы представления человека о мире в их функциональном аспекте (для О. Мандельштама понятие функциональности фигурирует в образе метафоры — «как органы человека»): «Старая психология умела только объективировать представления и, преодолевая наивный солипсизм, рассматривала представления как нечто внешнее. В этом случае решающим моментом был момент данности. Данность продуктов нашего сознания сближает их с предметами внешнего мира и позволяет рассматривать представления как нечто объективное. Чрезвычайно быстрое очеловечивание науки, включая сюда и теорию познания, наталкивает нас на другой путь. Представления можно рассматривать не только как объективную данность сознания, но и как органы человека, совершенно так же точно, как печень, сердце... В применении к слову такое понимание словесных представлений открывает широкие новые перспективы и позволяет мечтать о создании органической поэтики, не законодательного, а биологического характера, уничтожающей канон во имя внутреннего сближения организма, обладающей всеми чертами биологической науки»[93].

Вспомним, что Э. Кассирер аналогичным образом говорит о функциональном аспекте символических форм, от-

[92] *Мандельштам О.* Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 143.
[93] Там же. С. 185.

ражающих представления о мире в жизни человека и регулирующих его бытие. У Кассирера это звучит так: «Человек не может избавиться от своего приобретения, он может лишь принять условия своей собственной жизни. Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, из которых сплетается символическая сеть, запутанная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней, так сказать, лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдаляется по мере того, как растет символическая деятельность человека. Вместо того чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника»[94].

Теперь для дальнейшего сравнения приведём слова О. Мандельштама о сущности нового взгляда на человека, характерного для поэтики акмеизма: «Подъемная сила акмеизма в смысле деятельной любви к литературе, ее тяжестям, ее грузу, необычайно велика, и рычагом этой деятельной любви и был именно новый вкус, мужественная воля к поэзии и поэтике, в центре которой стоит человек, не сплющенный в лепёшку лжесимволическими ужасами, а как хозяин у себя дома, истинный символизм, окруженный символами, то есть утварью, обладающей и словесными представлениями, как своими органами»[95].

Как видим, и О. Мандельштам, и Э. Кассирер сходятся на том, что истинное бытие человека представляет собой

---

[94] Цит. русский перевод «Опыта о человека» в книге: *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 471.

[95] *Мандельштам О.*. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 186.

процесс в мире «словесных представлений». Для Э. Кассирера эти словесные представления составляют универсум и являются фундаментом его философии символических форм, образуя собственно мир культуры нашего бытия; для О. Мандельштама в данном случае они составляют теоретический фундамент акмеизма. И Э. Кассирер, и О. Мандельштам именуют эти словесные представления «символами» (у О. Мандельштама это «истинный символизм» в противопоставлении к символизму европейских символистов). Свою мысль о силе символа, о его руководящей функции в жизни человека О. Мандельштам высказывает достаточно категорически, подчеркивая в этом случае эллинистическую традицию: «В эллинистическом понимании символ есть утварь, а потому всякий предмет, втянутый в священный круг человека, может стать утварью, а следовательно, и символом»[96].

Та творческая функция сознания, которую всё время подчеркивает Э. Кассирер в связи с символической формой языка, осознается в подобном ракурсе и О. Мандельштамом, с той лишь разницей, что О. Мандельштам расставляет акценты на вопросах теоретической поэтики художественного слова, природе его (слова) образной структуры: «Самое удобное и в научном смысле правильное — рассматривать слово как образ, то есть словесное представление. Этим путем устраняется вопрос о форме и содержании, буде фонетика — форма, все остальное — содержание. Устраняется и вопрос о том, что первичнее — значимость слова или его звучащая природа? Словесное представление, сложный комплекс явлений, связь, «система». Значимость слова можно рассматривать как свечу, горящую изнутри в бумажном фонаре, и, обратно, звуковое представление, так называемая фонема, может быть помещена внутри значимости, как та же самая свеча в том же самом фонаре»[97].

[96] Там же. С. 182.
[97] Там же. С. 183.

А как общий вывод о том, что слово — это запечатленный смысл, представленный в художественном образе, звучат у О. Мандельштама слова: «По существу, нет никакой разницы между словом и образом. Слово есть уже образ запечатлённый: его нельзя трогать»[98].

Так выглядят те параллели между Мандельштамом и Кассирером, на которые мне хотелось бы указать. Сближение сути и способа мышления О. Мандельштама и Э. Кассирера в контексте приведённых мыслей не может быть случайным, а в заключение мне бы хотелось упомянуть и ещё одно «косвенное свидетельство». В монографии В. Мусатова «Лирика Осипа Мандельштама» эпиграфом стоят слова Эрнста Кассирера: «Главная задача всех форм культуры состоит в том, чтобы создавать всеобщий мир мыслей и чувствований, мир человечности, «единый космос» (koinon kosmos), вместо того, чтобы оставаться индивидуальной мечтой или личным капризом, или фантазией»[99]. Очевидно, что автор книги четко осознал внутреннюю близость между О. Мандельштамом и Э. Кассирером в понимании того, что все формы культуры созидают словом единый мир.

В свое время Сергей Аверинцев писал, что «иррациональное начало» в текстах О. Мандельштама «не может быть сведено на нет никаким умным толкованием»[100]. По всей видимости, «умным толкованием» может показаться и предложенное сопоставление некоторых мыслей О. Мандельштама и Э. Кассирера. Но осуществление этих мыслей в парадигме европейской культуры, которое привело Э. Кассирера к созданию философии символических форм, а О. Мандельштама — к созданию своеобразной семантической поэтики, является той реальностью, которая есть залогом и гарантией исторического единства европейской культуры.

---

[98] Там же. С. 182.

[99] *Мусатов В.* Лирика Осипа Мандельштама. Киев, 2000.

[100] *Аверинцев С.* Судьба и весть Осипа Мандельштама // О. Мандельштам. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1990. С. 64.

7. Украинский контекст рецепции Эрнста Кассирера

Наверное, под конец, есть смысл кратко указать на рецепцию Э. Кассирера и со стороны тех украинских философов и филологов, которые так или иначе были связаны с русской культурой. На первом плане здесь фигура Дмитрия Чижевского, внимательно читавшего практически все произведения немецкого философа (в личной библиотеке учёного сохранились книги Э. Кассирера с пометками при чтении)[101]. А переписка Д. Чижевского свидетельствует о том, что он даже лично встречался с Э. Кассирером. Следующие два аспекта украинской рецепции Э. Кассирера связаны соответственно с критикой мифического мышления и проблемами интерпретации наследия Александра Потебни. В 1927 году в Киеве в «Этнографическом вестнике» Украинской Академии Наук вышла довольно большая статья Бориса Навроцкого (1894–1943), посвящённая критическому разбору работы Э. Кассирера «Die Begriffsform im mythischen Denken»[102]. Основное внимание Б. Навроцкий уделяет проблеме языка в концепции Э. Кассирера, подчёркивая, что «язык совокупляет в себе всё, что касается культуры данного народа», и даже паралингвистические элементы культуры (жесты, движения, вещи) так или иначе «выражаются» языком. А главный вывод украинского учёного по поводу работы Э. Кассирера довольно чёткий: «Вообще вся работа Кассирера имеет своей целью доказать, что мифологические формы мышления — это яркий при-

[101] Подробнее об этом мне уже приходилось писать, см.: *Mnich R.* Ernst Cassirer and Dmytro Chyzhevsky: An Instance of Cassirer's Reception among the Slavs // Journal of Ukrainian Studies. 32, no. 2 (Winter 2007). P. 21–32.

[102] Эта большая статья Э. Кассирера была опубликована в первом томе докладов знаменитой библиотеки Варбурга, см.: *Cassirer E.* Die Begriffsform im mythischen Denken. Leipzig, 1922 (Studien der Bibliothek Warburg. Bd.1).

мер «относительности», доказательство извечного субъективного релятивизма человеческой мысли».

Аспект второй рецепции Э. Кассирера связан, как отмечалось выше, с освоением наследия А. Потебни в 1920–1930-е годы и попытками сопоставить теорию А. Потебни с идеями Э. Кассирера. В 1931 году в Варшаве была издана монография Константина Чеховича «Олександ Потебня український мислитель-лінгвіст», в которой автор напрямую сопоставлял философию языка А. Потебни с философией языка, представленной в «Философии символических форм» Э. Кассирера[103].

Итоги

Так в самых общих чертах выглядит восприятие философии и личности Эрнста Кассирера в России в первой половине прошлого века. Конечно же, перечисленные имена не исчерпывают русскую рецепцию Э. Кассирера. Мы не останавливались подробнее на проблеме русских учеников Германа Когена (да и частично самого Э. Кассирера) в Марбурге — эта тема представлена в упомянутой выше монографии Нины Дмитриевой. Но одно имя здесь должно быть обязательно упомянуто, это — Дмитрий Гавронский (1883–1949), личность чрезвычайно интересная и противоречивая, близкий друг Э. Кассирера[104]. Д. Гавронский оставил свои воспоминания об Э. Кассирере и одну из самых первых попыток общей оценки его творчества[105]. Наверное,

---

[103] *Чехович Др. Константин*. Олександ Потебня український мислитель-лінгвіст. Варшава, 1931. См. соответственно страницы 64–66, 119–125 книги.

[104] См.: *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. С. 165.

[105] *Gawronsky Dimitry*. Ernst Cassirer: His Life and His Work // Paul Arthur Schilpp (Ed.), The philosophy of Ernst Cassirer. N. Y., 1946 (The Library of Living Philosophers 6). P. 1–27.

упоминания заслуживает и общение Э. Кассирера с Романом Якобсоном (они плыли вместе в 1941 году на корабле из Гётеборга в Нью-Йорк), о котором рассказывает в своих воспоминаниях жена Э. Кассирера[106]. Наконец, стоит нам вспомнить и Сергея Рубинштейна (1889–1960), долгое время общавшегося с Э. Кассирером и вступившем с ним в переписку по возвращении в Россию с целью издания русских переводов Г. Когена[107]. Э. Кассирер воспринимался в России диалектически и критически: вместе со своеобразной апологией его идей мы наблюдаем также критику и не только со стороны религиозных философов (о чём была речь выше). Так ученик Г. Когена в Марбурге Николай Алексеев (1879–1969), хотя и сознаётся, что во время учёбы ему «более всего дал Кассирер», пишет о резком неприятии предложенной Э. Кассирером интерпретации учения Декарта об универсальной математике («При этом нужно отвергнуть ту попытку интерпретации этого учения, которая сделана была Cassirer'ом в его книге о Лейбнице»[108]).

Публикации 1960–1980-х годов (Е. И. Дьяченко, Т. П. Белова, А. В. Логинов, А. М. Грищенко, П. С. Гуревич) за исключением изданных в Армении и поэтому малодоступных книг Карена Свасьяна о символе и о «Философии символических форм» Э. Кассирера, рассматривали идеи немецкого учёного в контексте неизбежной в то время критики буржуазной теории. Работы постперестроечных 1990-х годов (А. А. Кравченко, Е. М. Шемякина, К. М. Бронтвейн, И. И. Евлампиев), конечно же, уже лишены этой доли критицизма (иногда даже до такой степени, что выглядят просто апологией идей Э. Кассирера), но всем этим текстам просто не хватает того живого восприятия творчества виднейшего представителя неокантианства, которое харак-

[106] См.: *Cassirer Toni*. Mein Leben mit Ernst Cassirer. S.281–291.
[107] *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. С. 181–182.
[108] См.: *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. С. 199.

теризует статьи и публикации русских мыслителей 1920–1930-х годов.

Сейчас, в XXI веке, когда в нашу культуру семимильными шагами вошла новая «символическая форма» — интернет с его всевозможными плюсами и минусами — Эрнст Кассирер с его предельно ясным языком и традиционной понятийной системой для очень многих может показаться старомодным философом. Но мы должны помнить, что это был последний философ системы, последний немецкий философ, создавший свою законченную систему философии символических форм, методология которой «работает» до сегодняшнего дня. Ни один другой философский проект 20 века не был завершён, а некоторые попытки, как, например, проспект «Бытия и времени» Мартина Хайдеггера или же мир деконструкций Жака Дерриды, не могут быть завершёнными проектами в принципе.

Ещё один, весьма важный аспект состоит в том, что Э. Кассирер остаётся особо актуальным и для сегодняшнего состояния точных наук. Противопоставив и заменив в своё время понятие *субстанции* понятием *функции*, Э. Кассирер тем самым открыл огромные возможности для изучения и описания окружающего микро и макромира. Этот «основополагающий для всей философии Кассирера тезис о необходимости противопоставления всякому субстанциональному подходу к явлениям функционального подхода» по-своему, то есть «с формальной точки зрения» исчерпывает проблему[109]. Ведь Э. Кассирер предложил изучение и описание не только человека и тех культурных феноменов, в мире которых он живёт, но и всего Космоса, окружающего человека. Мир элементарных частиц, до которого сегодня дошла наука, равно как и те пределы Вселенной (чёрные дыры или кварки), которые доступны наблюдению, не могут быть описаны и изучены сегодня иначе

[109] *Свасьян К. А.* Проблема человека в философии Э. Кассирера // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 235-236.

как с помощью понятия функции[110]. Но и изучение самого человека Э. Кассирер предложил в новой научной парадигме, исходя прежде всего из его деятельности, а не метафизической сущности (поэтому концепция человека, предложенная М. Хайдеггером в «Бытии и времени», была шагом назад по сравнению с идеями Э. Кассирера).

Наконец, философия символических форм Э. Кассирера позволяет разрешить фундаментальную, поставленную Х.-Г. Гадамером проблему герменевтики, ибо в теории Э. Кассирера противоречие между истиной и методом «снимается», потому что герменевтический круг философия символических форм превращает в герменевтическую спираль: исходя из языка и мифа и двигаясь по направлению к научным понятиям, все формы жизни и проявления человеческого духа предстают доступными пониманию, объяснению и интерпретации. Идеи Эрнста Кассирера настолько прочно вошли в европейское культурное сознание, что кажутся уже традиционными и тривиальными на фоне всевозможных деконструкций и дискурсологий.

110 Именно об укоренённости в точных науках (Verwurzelung in der exakten Wissenschaft) как основной черте философии Э. Кассирера писал Мориц Шлик в своей рецензии на книгу немецкого философа о теории относительности (см.: *Schlick Moritz*. Kritische oder empirische Deutung der neuen Physik // Kant-Studien. Bd. XXVI. Berlin, 1921. S. 96).

Виталий Куренной

Межкультурный трансфер знания: случай «Логоса»[1]

В настоящей статье будет проанализирована история возникновения и развития международного журнала «Логос» («ежегодника по философии культуры», как он обозначал сам себя), возникшего в начале XX века в среде немецких и молодых русских философов, получивших философское образование в Германии. Исследование имеет целью объяснить главные *содержательные* особенности этого журнального проекта (в первую очередь, его российской версии), основываясь на теоретически-концептуальном *и* социально-институциональном контексте его возникновения и функционирования. История «Логоса» в силу ряда обстоятельств (историческая компактность, документированность, определенный характер теоретических истоков) является уникальным материалом для того, чтобы проанализировать характер и причины трансформации

[1] Статья первоначально была подготовлена для сборника материалов к репринтному изданию русского Международного ежегодника по философии культуры «Логос», выпущенного в 2006 году московским издательством «Территория будущего» («Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник / Под ред. Н. Плотникова. Сб. материалов. М., 2006). Дополнена и исправлена для настоящего издания.

комплекса философских идей в процессе межкультурного трансфера. Настоящее исследование при этом обосновывает следующий основной тезис: ключевым фактором, влияющем на содержательную трансформацию трансфертного идейного комплекса, является изменение институционального контекста его разворачивания. В случае «Логоса» речь идет о смене среды немецкой университетской философии на среду «идейных групп» или, выражаясь более термином с менее точным содержанием, среду «интеллигенции».

Этот тезис имеет два важным полемических аспекта. Во-первых, он придает эмпирически фиксируемое, научное содержание понятию особого характера русской культуры, избавляясь от расплывчатых социально-психологических категорий (например категории «ментальность»). Во-вторых, принципиально расширяет набор методологических подходов социологии знания, самые разные исследовательские программы которой сходятся в одном, а именно, неспособностью доказательно зафиксировать конфигурацию «социальных» факторов и эмпирически зафиксировать роль в судьбе комплексов знания. Анализ межкультурного трансфера как раз и позволяет доказательно определить эту границу, а не превращать социологию знания в необязательную иллюстрацию к какой-то догматически воспринятой социологической схеме.

Число исследований, специально посвященных истории организации и функционирования, а также основному философскому замыслу «Логоса» невелико. Однако количество в данном случае вполне компенсируется качеством. Работы Рюдигера Крамме[2], Михаила Безрод-

[2] *Крамме Р.* Философская культура как программа // Макс Вебер, прочитанный сегодня. СПб., 1997. С. 67–92. К сожалению, в русском переводе отсутствуют две главы статьи, относящиеся к истории организации немецкого «Логоса». Полный немецкий вариант статьи см.: *Kramme R.* Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes»: 1850–1950 / Hrsg. von Treiber H., Sauerland K. Opladen, 1995. S. 119–149.

ного[3], а также страницы, посвященные полемике между представителями «Логоса» и религиозно-философской группы «Путь» в работе Евгения Голлербаха[4], дают детальное представление об основных исторических обстоятельствах появления и деятельности как немецкой, так и русской версии ежегодника. Обобщенную историю «Логоса», изложенную в указанных основных статьях, дополняют работы, посвященные отдельным редакторам ежегодника[5], равно как и их собственные мемуары

[3] *Безродный М.* Из истории русского неокантианства (журнал «Логос» и его редакторы) // Лица: Биографический альманах. Вып. 1. М.; СПб., 1992. С. 372–407 (немецкая версия статьи в: Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes». S. 150–169) .

[4] *Голлербах Е.* К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 346–356.

[5] В частности: *Ермичев А.* О неокантианстве Б. В. Яковенко и его месте в русской философии // Б. Яковенко. Мощь философии. СПб., 2000. С. 15–17; *Ермичев А.* Борис Валентинович Яковенко — русский исследователь философии И. Г. Фихте // Б. Яковенко. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. СПб., 2004. С. 5–34; *Магид С.* Философ Яковенко (Подготовительные материалы) // Духовные течения русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (Менее известные аспекты темы). Сб. под ред. Л. Белошевской. Прага, 1999. С. 259–311; *Чубаров И*. Зачалось и быть могло, но стать не возмогло // Логос. 1991. № 1. С. 98–121 (предисловие к публикации «Жизни и творчества» Ф. Степуна); *Treiber H.* Fedor Steppuhn in Heidelberg (1903–1955). Über Freundschafts- und Spätbürgertreffen in einer deutschen Kleinstadt // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes». S. 70–118. Среди публикаций, стремящихся дать обобщенное представление о «Логосе», следует назвать библиографический указатель русского «Логоса» (*Емельянов Б., Ермичев А.* Журнал «Логос» (Москва—Петербург, 1910–1914 — Прага, 1925) и его редакторы. Екатеринбург, 2002). В нем дана библиографическая роспись содержания русского «Логоса», приведены биографии С. Гессена, В. Сеземана, Ф. Степуна и Б. Яковенко, сопровожденные библиографией их работ (на русском языке). В качестве приложения приведена работа Степуна «Два Гейдельберга». См. также сопроводительные материалы о С. Гессе-

(наиболее информативным источником здесь являются воспоминания Федора Степуна)[6]. Более рассеянные сведения представлены также в работах, так или иначе освещающих детальность протагонистов «Логоса».[7]

В истории «Логоса», однако, остается немало лакун. Неясно, например, почему не были реализованы замыслы по изданию английской и французской версии ежегодника[8], о которых говорится в первой версии «Программы» «Логоса»[9]. Весьма скудные сведения удалось разыскать об истории итальянского «Логоса»[10]. В истории русского «Логоса» белым пятном до сих пор остается конкретная мотивация прекращения его выхода в 1914 году в Товариществе Вольф. Практически неизвестны также обстоятельства

не, В. Сеземане и Б. Яковенко в «Антологии феноменологической философии в России» (Т. 1–2. М., 1997, 2000).

6 *Гессен С.* Мое жизнеописание // Вопросы философии. 1994. № 7/8. С. 159–160; *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. СПб., 2000.

7 См., в частности, *Birkenmaier W.* Das russische Heidelberg: Zur Geschichte der deutsch-russischen Beziehungen im 19. Jahhundert. Heidelberg, 1995. О Кронере и Мелисе см.: *Tilitzki C.* Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Teil I.-II. Berlin, 2002.

8 При этом, однако, в работах Рюдигера Крамме можно найти краткие, но интересные сведения о неудачной попытке организации венгерского «Логоса».

9 «Программой» «Логоса» здесь и далее называется документ, составленный для переговоров с издателями и сотрудниками ежегодника (первый набросок Программы см.: «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник. Сб. материалов. М., 2006. С. 73–78). Этот текст, который также лег в основу издательского предисловия к первому выпуску немецкого «Логоса», «следует, очевидно, рассматривать как конечный результат, достигнутый в процессе дискуссий, в котором многократно перерабатывались и уточнялись концептуальные представления» (*Крамме Р.* Указ. соч. С. 74).

10 Об итальянском «Логосе» нет никаких упоминаний в обобщающей «Истории итальянской философии» Иво Хёльхубера (*Höllhuber I.* Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. München/Basel, 1969). В 1914 году вышел первый номер итальянского «Логоса», который, как замечает Крамме, после войны фактически потерял связь с немецким «Логосом».

появления единственного пражского номера ежегодника, равно как и причины, по которым он не получил заявленного на его страницах продолжения. Расходятся даже сведения об инициаторах самого его появления: Р. Крамме приписывает заслугу организации этого единственного пражского номера Сергею Гессену «вместе с бывшими членами московской и петербургской редакции»[11], а С. Магид — исключительно Борису Яковенко[12].

В том, что касается исторических данных об истории «Логоса», то далее мы в основном будем опираться на указанный круг работ. Задача же настоящей статьи состоит не в том, чтобы расширить объем исторических сведений о журнале (которые, разумеется, далеко не полны). Речь идет, о том, чтобы ввести в наличный исторический материал определенные точки концептуализации систематически-философского и социально-теоретического характера, проследить корреляции этих двух планов, а также указать те различные эффекты социально-коммуникативного плана, которые обнаружились при реализации проекта в немецком и, соответственно, русском институциональном контексте. Данный подход лежит в русле методологических установок социологии знания, однако предлагаемая здесь методика не ставит себе целью редуцировать теоретическую специфику проекта «Логоса» к социальным условиям его появления и существования. За теоретическим содержанием здесь признается роль самостоятельного фактора, обладающего собственной внутренней структурой и динамикой, который, тем не менее, вступает в отношения взаимодействия и корреляции с системой тех социальных факторов, в среду которых он помещен.

Для понимания исторической специфики философского содержания проекта «Логоса» важно поставить его в адек-

---

[11] *Крамме Р.* Указ. соч. С. 82.

[12] «Конечно, этот номер «Логоса» готовил к печати он один» (*Магид С.* Указ. соч. С. 287).

ватную социально-историческую перспективу. Принципиальным является то, что проект «Логоса» выходит из среды *немецкой университетской философии* конца XIX — начала XX в. Оценивая ретроспективно этот период, можно сказать, что именно в это время ряд философских направлений в Германии смог различным образом приблизиться к решению основной проблемы, вставшей перед немецкой философией XIX в. А именно, предложить продуктивные и сбалансированные подходы к преодолению того *кризиса самоидентификации* философии, который может быть прослежен в немецкой университетской среде с 1840-х гг. (условно — после «краха» философии Гегеля)[13]. Этот кризис поставил перед университетской философией, вступившей в *постметафизический* период, задачу переопределения ее предметов и методов, выстраивание новой системы отношений с институализированной *университетской наукой*, а также определения своего нового места в социальной и культурной жизни.

---

[13] Данная перспектива истории немецкой университетской философии предложена в работах Герберта Шнедельбаха. Впрочем, сходные оценки послегегелевской философии нередко можно встретить и на страницах «Логоса». Например, в предисловии к последнему номеру русского «Логоса» Борис Яковенко пишет: «В спекулятивно-диалектическом круговороте Гегеля оно [сущее — *В. К.*] было раскрыто свободнее, конкретнее, существеннее и сущностнее, чем в какой бы то ни было философской системе или концепции начиная от Фалеса (или еще ранее) и до Канта. И после грандиозного гносеологического опыта последнего пятидесятилетия... надо ожидать теперь новой, еще более свободной, еще более конкретной, еще более сущностной транскрипции Сущего» (№ 9. С. 21–22). Иными словами, философия Гегеля понимается как высший пункт философского развития, которое после этого вступило в длительный подготовительный период нового, еще не наступившего, по мнению Яковенко, взлета. — Здесь и далее русский «Логос» — в силу некоторой запутанности его нумерации — обозначается просто порядковыми номерами: № 1 (1910. Кн. 1); № 2 (1910. Кн. 2); № 3 (1911. Кн. 1); № 4 (1911–1912. Кн. 2/3); № 5 (1912–1913. Кн. 1/2); № 6 (1913. Кн. 3/4); № 7 (1914. Т. 1. Вып. 1); № 8 (1914. Т. 1. Вып. 2); № 9 (1925 («пражский номер»)).

К тем направлениям немецкой философии, которым удалось подойти к решению этой задачи в период до первой мировой войны, можно отнести зрелое неокантианство марбургской и юго-западной школы, феноменологию и — если оценивать эту ситуацию с современных позиций — философскую герменевтику. Последняя, правда, хотя и получила в начале XX мощный импульс для своего дальнейшего развития в позднем творчестве Вильгельма Дильтея, в это время еще не обрела своего направленческого оформления[14]. Философский проект «Логоса» является своеобразной кульминацией в истории развития и признания достижений *юго-западной школы неокантианства*, которая систематическим образом развила и оформила *философию ценностей*.

Философия ценностей представляет собой сложный продукт переработки нескольких философских направлений, главную роль в котором играет неокантианская программа теории познания, новый философский язык, введенный в оборот Германом Лотце (где главную роль играют понятия «ценности» и «значимости», а не «бытия», как в классической метафизике), а также то направление гуманитарной мысли, которое можно проследить, в частности, в немецкой исторической школе и которое связано с представлением о самостоятельном значении отдельных исторических образований (эпох и культур).

---

[14] Творчество Дильтея было представлено в «Логосе» содержательной статьей М. Фришейзен-Кёлер «Вильгельм Дильтей как философ» (№ 5. С. 325–353). В ней, в частности, подход Дильтея характеризовался как отчетливо противопоставленный неокантианству (в том числе — неокантианской философии ценностей (ср. № 5. С. 328–329)). Однако высокая адекватность передачи идей Дильтея у Макса Фрашейзен-Кёлера парадоксальным образом не способствовала их актуализации. Известная избирательность рецепции Дильтея в истории философской герменевтики, которая трактует поздний этап его творчества как резкий поворот к герменевтике, не является адекватной, но, если оценивать историю этой рецепции ретроспективно, весьма продуктивной.

Кульминационная фаза признания философии ценностей юго-западного неокантианства, наступает, однако, накануне переломного исторического момента — первой мировой войны. «Философская система», над завершением которой до конца своих дней продолжал работать Генрих Риккерт, в послевоенный период потеряла свою былую привлекательность. Этот перелом метафорически емко выразил Федор Степун, посетивший Гейдельберг в период между двумя войнами: «Тридцать лет ездил признанный вождь научной философии Генрих Риккерт в наемной карете в университет. Теперь у него не хватает средств, чтобы нанимать карету. Министерство денег на карету не дает. И вот Риккерт в университет больше не ездит. Он теперь читает у себя на дому. Научная философия Риккерта не может оплатить кареты, а дармштадская мудрость Кайзерлинга собирает в Берлине хвосты карет и автомобилей. Может быть это объясняется тем, что научная философия весь мир в конце концов все же мнила содержанием опустошенного «я», а Кайзерлинг всегда считал, что кругосветное путешествие — кратчайших путь к самому себе»[15].

Вместе с первой мировой войной и воспоследовавшими событиями как в России, так и в Германии, продолжение проекта «Логоса» на тех основаниях, на которых он был заложен, стало невозможно. История «Логоса» — лишь один эпизод глубокой трансформации, которую повлекла за собой первая мировая война: «В действительности, — пишет Вольфганг Моммзен — после 1918 года ничто не осталось таким, каким оно было до 1914 года»[16]. После завершения войны немецкий «Логос» продолжает выходить вплоть до прихода к власти нацистов, но он утрачивает свою основную особенность — международный характер. Он остался

[15] *Степун Ф.* Два Гейдельберга // Б. Емельянов, А. Ермичев. Указ. соч. С. 150.

[16] *Mommsen W. J.* Der Erste Weltkrieg: Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters. Frankfurt am Main, 2004. S. 8.

всего лишь «еще одним» немецким философским журналом. Философский проект «Логоса», таким образом, в миниатюре вбирает в себя все драматические перипетии своего культурно-исторического контекста, представляя собой уникальный документ целой эпохи европейской философии.

По воспоминаниям Ф. Степуна замысел создания «международного философского журнала на четырех или пяти языках» первоначально принадлежал Николаю Бубнову (1880–1962), Сергею Гессену (1887–1950), самому Федору Степуну (1884–1965), а также их немецким друзьям — Рихарду Кронеру (1884–1974) и Георгу Мелису (1875–1942). Все пятеро — ученики Виндельбанда и Риккерта, а также авторы сборника «О Мессии», вышедшего на немецком языке в 1909 году[17].

Состав основных участников проекта «Логоса» изменялся по ходу его организационной реализации. В частности, имя Бубнова появляется затем в «Логосе» лишь один-единственный раз[18]. В подготовительный период организацией проекта руководила «Редакционная комиссия», в состав которой, по свидетельству Риккерта[19], входили Гессен, Степун, Борис Яковенко (1884–1949), Мелис, Кронер и Арнольд Руге (1881–1945), причем Яковенко и Руге также были выучениками юго-западной школы неокантианства. Подготовительный немецкий этап выпуска ежегодника представляет собой первую из воспоследовавших «битв» за «Логос». Этот эпизод позволяет проникнуть за ку-

[17] Роспись содержания сборника см.: *Колеров М.* Индустрия идей. (Русские общественно-политические и религиозно-философские сборники 1887/1947). М., 2000. С. 62. (Русский перевод: *Мессии О.*: Эссе по философии культуры / Сост А. А. Ермичев. СПб., 2010 — Ред.).

[18] Н. Бубнов опубликовал в немецкой версии «Логоса» единственную статью «Проблема спекулятивной мистики» (8 (1919/1920)). — Здесь и далее ссылка на немецкие выпуски «Логоса» даются по схеме: сквозной порядковый номер (год издания).

[19] *Крамме Р.* Философская культура как программа. С. 87.

лисы глянцевой истории уникального издания и составить представление о специфике того институционального контекста, в котором первоначальный замысел группы молодых людей получил свое окончательное оформление. Рассматривая ту активность, которая развернулась после того, как ряд молодых людей выступил с инициативой издания журнала (название которого — «Логос» — было предложено Риккертом (если верить воспоминаниям его самого[20])), можно выделить три основные группы факторов, которые позволили замыслу издания воплотиться в реальность, а затем оказывали постоянное воздействие на функционирование журнала.

Первая группа — содержательные характеристики программы юго-западного неокантианства, позволившие создать журнал, имеющий межнаправленческий и межнациональный характер. Иными словами, в содержании программы, выработанной южно-немецкой школой неокантианства, нам следует попытаться выявить *концептуальные условия возможности* для того, чтобы на страницах журнала могли соседствовать различные философские направления, а также присутствовать репрезентации различных сегментов «культуры» (как с точки зрения предметности, так и с точки зрения национально-окрашенной специфики).

Вторая группа — экономическая подоплека организации ежегодника, выход которого стал возможен в Германии благодаря тюбингенскому издательству Пауля Зибека (Й. К. Б. Мор), а в России — благодаря московскому издательству «Мусагет» и Товариществу М. О. Вольф.

Третья группа — институциональная среда журнала. Один из главных тезисов настоящей статьи заключается в том, что эта среда имела совершенно различный характер в немецком и русском контексте возникновения и функционирования «Логоса». Применительно к немецкому контексту эту институциональную среду можно опреде-

---

[20] *Крамме Р.* Указ. соч. С. 89.

лить как систему *университетского патронажа*, наложенную на формализованную структуру университетских ролей. В России же «Логос» оказался в среде, состоящей из конкурирующих между собой внеуниверситетских *идейных групп*.

Рассмотрим сначала основные особенности философской составляющей программы «Логоса». В отличие от обычного подхода к экспликации доктринальной специфики южно-немецкой школы неокантианства нас здесь будет интересовать не учение о ценностях, и не разработанная Виндельбандом и Риккертом классификация наук, а *философская систематика* школы.

«Ein grosses System der Philosophie ...»

Как первоначальная Программа «Логоса», так и предисловие к первому русскому номеру содержат утверждения о том, что на данный момент не существует какой-то «великой системы философии». Работа над созданием именно такой системы и объявляется главной целью журнала. Именно данный тезис фиксировался в качестве ключевого в проекте «Логоса» философами-современниками, привлеченными для сотрудничества в журнале[21]. Для этого к сотрудничеству с новым изданием привлекаются как представители различных философских направлений, так и представители всех отраслей культуры, «в частности отдельных наук, искусства, общественно-нравственной жизни и религии». Эта система, если исходить из международного замысла ежегодника, должна была включать в себя также национально-культурную специфику, не отрицая ее, а отводя ей подобающее место в искомой «системе».

Краткие указания на то, что целью ежегодника является построение всеобъемлющей системы философии,

[21] См., в частности, в статье Гуссерля «Философия как строгая наука» (№ 3. С. 3–4).

представляются далеко не тривиальными на общем фоне того критического отношения к системотворчеству, которое находит свое образцовое выражение не только у Ницше, которого цитирует Риккерт в начале своей статьи «О системе ценностей» (№ 7), но и, в частности, в статье Гуссерля «Философия как строгая наука» (№ 3). Руководящая идея построения такой системы (собственно философский проект «Логоса») и является, на наш взгляд, ключом к пониманию журнала как особого философско-издательского проекта.

«Великая система», над которой предстояло работать «Логосу», не имеет, впрочем, столь неопределенного и отнесенного в далекое будущее характера, как может показаться на первый взгляд. Именно существующее общее согласие относительно общих параметров искомой системы изначально определяет издательский формат журнала, позволяет понять логику отбора материалов для публикаций и формирует систему критериев отсева того, что не могло появиться на страницах журнала.

Представление же о содержании искомой системы и ее основных конструктивных особенностях можно вынести из работ главного немецкого патрона журнала — Генриха Риккерта. Правда, наиболее полную формулировку его систематические философские построения получили лишь в 1921 г. — в первом (и единственном) томе его «Системы философии»[22]. Однако вполне законченный эскиз этой работы был представлен уже на страницах международного «Логоса». По иронии судьбы произошло это, однако, ровно накануне свертывания международного проекта в 1914 г. (№ 7, статья «О системе ценностей»).

Прежде чем мы перейдем к экспликации содержания замысла «великой системы», раскроем смысл основных категорий, используемых в философии ценностей юго-

[22] *Rickert H.* System der Philosophie. Bd. I: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen, 1921.

западного неокантианства[23]. В ней важно различать три базовые категории:

1) оценивающий *субъект*;

2) собственно *ценность*, которая имеет вневременную значимость (Geltung) и в этой своей значимости независима от акта оценки;

3) *благо*, т. е. действительная вещь, в которой «обнаруживается» («haftet» — буквально «к которой прилеплена») ценность[24].

Царство ценностей лежит по ту сторону действительного мира субъектов и мира объектов и благ. Для его описания используется весьма специфический понятийный аппарат: относительно ценностей нельзя сказать, что они «существуют» или «не существуют», а только то, что они «значимы». Совокупность «благ» — т. е. всех вещей, в которых по мере хода истории обнаруживаются различные ценности, — называется, в свою очередь, *культурой*. Нечто считается культурным благом постольку, поскольку оно представляет ценность хотя бы для одного «культурного человека»[25]. Од-

[23] Более подробно специфику этих основных понятий философии ценностей можно уяснить из открывающей первый номер «Логоса» статьи Риккерта «О понятии философии». Здесь и далее при передаче терминов неокантианской философии мы пользуемся терминологией, которая получила устоявшийся характер именно на страницах «Логоса». Нормализация философской терминологии в переводах «Логоса» является, кстати сказать, одной из несомненных заслуг журнала, которая не потеряла своего значения и до настоящего времени.

[24] Отношение между «благом» и «ценностью» иллюстрируется, например, картиной, которая как материальный предмет состоит из холста и смеси красок, но при этом является определенным культурным благом постольку, поскольку в ней «обнаруживается» определенная ценность. Картина относится к области культуры и истории, пока она рассматривается с точки зрения своей ценности. Если же она не относится субъектом к ценности и не является, следовательно, культурным благом, то она относится к порядку природы, а не культуры, и рассматривается с помощью методов естествознания.

[25] *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 55.

нако в собственном смысле историческую культуру образуют лишь ценности, которые признаются таковыми всеми членами определенной социально-исторической общности[26]. Лишь исторический процесс, в ходе которого образуются все новые культурные блага, позволяет понять, какие вообще ценности могут быть значимыми. Пока история не завершена, остается незавершенным и процесс обнаружения, а значит и познания значимых ценностей. Иными словами, конкретные ценности познаются не априорно, а исходя из *фактической истории* человечества, истории тех благ, которые создаются в разные времена разными народами. Но при этом сами по себе ценности внеисторичны, они абсолютны по своему характеру.

Особую проблему в этом дуализме действительного мира и мира ценностей занимает проблема «третьего царства», т. е. области, где два эти мира встречаются. На момент образования «Логоса» Риккерт (предположу, что не без влияния Гуссерля) развивает учение об *оценивающем акте*, который должен анализироваться не психологически (с точки зрения бытия психического акта как переживания), а философски — путем *истолкования* (Deuten). Метод «истолкования» оценивающих актов субъекта противопоставляется Риккертом методам объективирующего описания (Beschreiben) и объяснения (Erklären), а также методу субъективирующего понимания (Verstehen). Анализ оценивающего

[26] Концепция историко-культурных ценностей Риккерта, индивидуализирующим анализом которых занимаются, по его мнению, «науки о культуре», основывается на одной неявной предпосылке, восходящей к исторической морфологии немецкой исторической школы. А именно, предполагается, что история проживается своего рода едиными культурными организмами, обладающими завершенной культурной гомогенностью в пределах самих себя. Сложно представить, каким образом эта концепция может быть применима по отношению к культурно-гетерогенным обществам, где сосуществуют конкурирующие системы ценностных иерархий, за которыми стоят, например, различные социальные группы.

акта с позиций истолкования позволяет выявить его *смысл* или *значение*.

Если мы теперь обратимся к собственно философской систематике, то схематическую конструкцию этой системы будет удобно представить в виде следующей таблицы[27], шесть основных областей которой очерчивают легитимные философские темы для обсуждения в юго-западной школе неокантианства и, следовательно, на страницах «Логоса». В частности, широкое присутствие на страницах «Логоса» темы «мистики» (в статьях Гессена, Степуна, Мелиса, Бубнова, Рудольфа Отто) объясняется тем, что постановка именно такой проблемы укладывается в одну из ячеек этой философской системы[28]. Каждой из шести нижеуказанных областей культуры соответствует шесть типов философских дисциплин: логика, эстетика, философия мистики, этика, философия «эротизма», философия религии.

---

[27] Сходная таблица использована Куртом Вухтерлем при обзоре более поздней работы Риккерта «Система философии» (*Wuchterl K.* Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Bern/Stuttgart/Wien, 1995. S. 136).

[28] Разумеется, существует также внутришкольная полемика, в рамках которой подвергается критике в том числе и данная схема. Гессен, например, в своей статье «Мистика и метафизика» (№1. С. 118–156) настаивает на том, что философия состоит всего из «четырех томов» («философии науки» (логики), «философии общественности», «философии искусства» и «философии религии» (С. 130)). Мистике же не соответствует никакого философского «тома», а «лишь переплет, окружающий всю четырехтомную систему» (там же). И все же данная критика по своей тематике, по языку обсуждения и по характеру используемых аргументов является сугубо внутришкольной.

Применительно к данному конкретному случаю можно также добавить, что позиция Гессена беззащитна для аргументов самой неокантианской философии ценностей (в той мере, в какой мистика является социально значимым фактом культуры, который нельзя отрицать). Радикальность критической позиции Гессена объяснима, однако, эффектами, возникшими при перемещении философии ценностей из немецкого в русский контекст (ниже этот вопрос еще будет затронут).

Ступени свершения (Voll-Endung)	**Тип связи субъекта с объектом (= роды ценностей)**	
	Монистически созерцательная, асоциальная связь с объектом как *вещью*	**Плюралистически активная, социальная связь с объектом как *лицом***
I. Бесконечная целостность (unendliche Totalität)	1. Область науки (дуализм формы и содержания, дуализм субъекта и объекта)	4. Область этики (область «сознающей свою волю “автономной личности”, добровольно подчиняющейся “закону”»)
II. Свершенная частичность (vollendliche Partikularität)	2. Область искусства (снятие дуализма формы и содержания)	5. Область эротики (отношения внутри семьи, отношения любви, дружбы, общительности, «часы одиночества с их в себе покоящейся ценностью», жизнь нации и других социальных общностей)*
Промежуточная ступень [конечная целостность**]	Философские системы (всестороннее мировоззрение)	Личная любовь мужчины к женщине
III. Свершенная целостность (vollendliche Totalität)	3. Область мистики (снятие дуализма формы и содержания, снятие дуализма субъекта и объекта («Я есмь ты. Ты еси я»)	6. Религия, включающая в себя идеал «абсолютно совершенного субъекта», «веру в личного Бога»; это «религия полноты», в которой «Божество противостоит каждому Я как особое Ты»***

* Риккерт считает, что является систематическим первооткрывателем новой области, для которой «мы тщетно, однако, будем искать... подходящего термина в философии, как она до сих пор развивалась» (Логос. № 7. С. 65). При этом он указывает, что к этой области хорошо подходил бы термин «ценностей жизни», если бы он не был столь двусмысленным («простая жизнь ценностно безразлична» (Там же. С. 68)) и дискредитированным критикой самого Риккерта.

** В работе «О системе ценностей» для этой промежуточной ступени нет специального названия. Но поскольку под этим подразумевается реализация определенной полноты и целостности, имеющей, однако, конечный и ограниченный во времени характер, ее можно назвать именно «конечной целостностью». В более поздней работе «Система философии» для наименования этой промежуточной ступени используется понятие «имманентного синтеза».

*** Риккерт считает, что «среди исторических религий мы, пожалуй, не найдем ни одной, которая бы вполне покрывалась этим идеалом личного совершенства» (Там же. С. 73).

Указанные шесть родов ценностей упорядочены согласно двум принципам. Первый — иерархический — принцип делит все ценности на три типа с точки зрения превращения конечным субъектом материала в благо, в котором обнаруживается определенная ценность. В случае первого типа «свершение» направлено на необозримое целое материала, который оно никогда не сможет оформить до конца. В случае второго типа завершенное оформление получает какая-то часть материала. Наконец, там, где достигается полное оформление всего материала, речь идет о «совершенной целостности». Этим трем типам ценностей (причем первые два являются иерархически равными) соответствует три типа благ, упорядоченных согласно темпоральному признаку: первому типу соответствуют блага будущего (Zukunftgüter), выступающие как промежуточные средства на пути к цели, которая никогда не может быть достигнута, второму — блага настоящего (Gegenwartsgüter), полностью достижимые в какой-то момент настоящего времени, а третьему — блага вечности (Ewigkeitsgüter), мыслимые как вневременные.

Вторая систематическая ось классификации берет за исходный пункт субъекта и выделяет два возможных типа отношений к объекту: либо как к вещи (созерцательное, согласно Риккерту, отношение), либо как к лицу (активное отношение). Кроме того, в классификации учитываются дополнительные моменты, на которых мы здесь не будем останавливаться (например, «снятие» определенного противоречия (дуализма) на границе между первым и вторым, вторым и третьим типом).

Если исходить из общего замысла системы Риккерта, то данную классификацию следует затем дополнить и детализировать. Каждой из шести областей соответствует своя *ценность*, а также свое *благо*, свой тип *действия* и свое *мировоззрение* (или ряд таковых). Например, применительно к области науки (или «логики») ценностью является исти-

на, благом — наука, действием — суждение, а мировоззрением — интеллектуализм; применительно к области этики ценностью является нравственность, благом — сообщество свободных лиц, действием — автономное действие, мировоззрением — морализм и т. д.

Каким образом данная система коррелирует с межнаправленческим характером «Логоса»? Дело в том, что эта структура в целом (равно как и вообще характер философских построений в рамках юго-западного неокантианства) понимается как *формальная*, т. е. как не связанная ни с какой «материей» познания или истории. Эта *абсолютная* (т. е. вневременная, неисторическая) *априорная* система. Из этого следует, что любое материальное, опытное (апостериорное) и историческое содержание будет — согласно замыслу системы — находить свое место в ее отдельных ячейках и просто не может входить в противоречие с самой системой[29]. Другие философские системы, имеющие — в форме всестороннего мировоззрения — конечный и приходящий характер, также получают определенное место в рамках предлагаемой Риккертом системы (а значит и на страницах журнала), хотя и не могут составить ей конкуренцию как всеобъемлющей формально-априорной метасистеме sui generis.

Георг Зиммель, например, является вполне приемлемым в рамках данного проекта автором, поскольку он за-

[29] Ср. «О системе ценностей» (№ 7. С. 50). То же общее понимание эпистемической специфики построений юго-западной школы неокантианства распространяется и на любую частную отрасль философских построений. Так, Сергей Гессен в своей статье о философии наказания следующим образом определяет эпистемическую специфику «философской науки о наказании»: «Смысл преступления и наказания совершенно независимы от сменяющихся в течение истории родов преступления и наказания. Формальные принципы уголовного права могут заполняться самым разнообразным содержанием, — сами они неотменяемы. ... Для права принципы эти ненарушимы, ибо они представляют собой не что иное, как формальные предпосылки всякого права...» (№ 5. С. 203–204).

нимается анализом отдельных исторических проявлений культуры, в частности, творчеством Гёте и Микеланджело. Зиммель, правда, не является ценностным абсолютистом. Культура для него хотя и не сопоставима с масштабом конечной личности, однако не является совокупностью «благ» в смысле Риккерта, где мир вечных и абсолютных ценностей просто «оседает» в историческом материале. Однако с точки зрения неокантианцев юго-западной школы его понимание культуры как исторического *творения* субъективной души, ставшего «объективным духом»[30], могло рассматриваться как своего рода извинительное заблуждение, тем более что относительно такой трактовки культурных ценностей эта школа располагала выверенным и испытанным арсеналом критических аргументов. Кроме того, Зиммель, направление деятельности которого можно определить как *общую социологию культуры*, работает в области, еще не вполне получившей свое дисциплинарное и институциональное оформление (разносторонний характер интересов самого Зиммеля — наглядный тому пример). Риккерт, например, вполне мог считать, что именно его система очерчивает новую область социальной «эротики», в рамках которой работают такие мыслители как Зиммель.

К этому стоит добавить, что одна из примечательных особенностей немецкой университетской ситуации конца XIX — начала XX вв. состоит в том, что социология, выделяющаяся в самостоятельную научную дисциплину, была лояльна по отношению к философии (достаточно вспомнить работы Макса Вебера, напрямую опиравшегося в своей теории социального действия на ряд идей того же Риккерта). Эта специфика социологии рельефно проступает в том слу-

[30] Ср.: Понятие и трагедия культуры: «Пусть *ценность и значение, смысл и важность родятся исключительно в душе человека*; ...все-таки ничто не снимает объективной ценности образов, в которые уже облечены творческие и оформляющие душевные силы и ценности» (№4. С. 8. Курсив мой — *В. К.*).

чае, если мы сравним отношения между философией и психологией (так сказать, «предпоследней», перед социологией, дисциплиной, выделившейся из философии в самостоятельную научную дисциплину). Начиная с последней трети XIX в., когда возникла экспериментальная психология, ряд исследовательских программ психологии пытался простонапросто заместить и подменить собой философию, рассматривая свой подходы как подлинно-научный способ решения прежних философских проблем. Нарождающаяся социология, напротив, не входит в конфликт с философией так, как это произошло в случае с психологией, когда в немецкой философии разгорелась настоящая война с любыми проявлениями «психологизма»[31]. Вступая же в альянс с новым, лояльным по отношению к философии направлением исследований, а именно с социологией, Риккерт и его последователи тем самым усиливали и позиции своей собственной системы.

Однако не во всех случаях все обстояло так сравнительно благополучно, как в случае с Зиммелем и его теоретическими построениями. С целью урегулирования отношений с другими философскими направлениями Риккерт неустанно работает над оптимизацией своей системы. Конечной целью этой работы видится функционально-

---

[31] Причиной немецкой широкомасштабной войны с психологизмом, следы которой можно повсеместно встретить на страницах «Логоса», является институциональный конфликт по поводу университетских кафедр философии, которые правительство стало все чаще передавать психологам (подробнее см.: *Куренной В.* Философия и институты: случай феноменологии // Логос. 2002. № 5/6 (35). С. 135–161; *Куш М.* Социология философского знания: конкретное исследование и защита // Логос. 2002. № 5/6 (35). С. 104–134). Симметричным образом причины отсутствия всяких следов борьбы с «социологизмом» (который — чисто теоретически — является для философии не меньшей напастью) можно видеть в том, что в данном случае никакой институциональной почвы для конфликта не существовало: Макс Вебер, например, занимал кафедры политэкономии (во Фрайбурге) и политических наук (в Гейдельберге) .

вспомогательное включение других влиятельных философских направлений в предлагаемую всеобъемлющую формально-априорную «великую систему». О том напряжении, с которым велась эта работа, свидетельствует, например, постоянная переделка Риккертом своей книги «Предмет познания» (в третьем ее издании, вышедшем в 1915 г., два предшествующие издания вообще были объявлены автором не имеющими значения[32]). Особенно большую проблему создает для Риккерта феноменология, стремительно (по философским меркам) набиравшая популярность в немецкой университетской философии после выхода в свет «Логических исследований» Гуссерля. По отношению к феноменологии Риккерт реализует две стратегии. С одной стороны, начиная с 1909 г.[33], он стремится интегрировать феноменологический подход в свою систему[34] как одну из возможных методик философско-психологической работы («субъективный» путь в отличие от «объективного» пути теории познания). Характерна в этом отношении его работа «О понятии философии», открывающая первую книгу русского и немецкого «Логоса». Она содержит уже весьма значительные включения терминологии и проблематики именно феноменологического направления (проблему «смысла» и «значения», обнаруживающегося в переживании). Гуссерль, получив первый выпуск «Логоса», в письме Риккерту от 25.IV.1910 не упускает возможности заметить: «уже сейчас я нахожу достаточный повод порадо-

[32] На русский язык было переведено второе издание работы: *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания / Пер. со 2-го нем. изд. Г. Шпета. Киев, 1904.

[33] В этом году в «Кантштудиен» выходит его статья «Два пути теории познания». Русский перевод, выполненный Сергеем Гессеном, см.: Риккерт Г. Два пути теории познания / Новые идеи в философии. Сборник седьмой. Теория познания III. СПб., 1913. С. 1–79.

[34] Аналогичную стратегию реализуют и представители марбургского неокантианства. Показательна в этом отношении работа Николая Гартмана «Систематический метод» (№ 6).

ваться тому, что наши научные пути все больше сближаются друг с другом, так что можно надеяться на дальнейшее взаимопонимание и совместную работу в будущем»[35].

Немного более подробно проследив эту тему взаимоотношений между феноменологией и юго-западной школой неокантианства, можно проиллюстрировать одно наблюдение относительно общего настроения довоенной немецкой университетской философии. А именно настроения все большего сближения позиций, поиска формул гармонизации и своеобразного разделения философского труда. Например, тот же Гуссерль для описания отношений между неокантианством и феноменологией предлагает формулу различного вида философской работы: феноменология — это работа «снизу», исходя из феноменологического описания актов сознания, неокантианство — это путь «сверху», исходя из принципов, которые не всегда могут быть свободны от догматизма[36]. Переход Гуссерля на позиции «трансцендентальной феноменологии», который привел фактически к расколу раннего феноменологического движения, был, пожалуй, одним из самых радикальных шагов в сторону такого сближения. И все же эта тенденция консолидации имеет главным образом негативный характер: это союз против «общего врага». Это обстоятельство прекрасно передают слова Гуссерля в одном из писем Риккерту, где он формулирует свое отношение к работам ушедшего из жизни Виндельбанда (1848–1915): «Они [исторические работы Виндельбанда — *В. К.*] оказали на меня сильное воздействие в молодые годы, я прямо-таки восхищался этими работами. Я благодарен им за то, что они наполнили мою душу затаенной тоской по древней ро-

[35] *Гуссерль Э.* Избранная философская переписка. М., 2004. С. 165. (*Husserl E.* Briefwechsel / Hrsg. von E. Schuhmann und K. Schuhmann. Bd. V. Die Neukantianer. Dordrecht/Boston/London, 1994. S. 170).

[36] См., например, письмо Гуссерля Йонасу Кону от 15.X.1908, где Гуссерль формулирует свое мнение по поводу обобщающей неокантианский подход работы Кона «Предпосылки и цели познания» (1908), а также цитируемое ниже письмо Риккерту от 20.XII. 915.

мантической земле немецкого идеализма в то время, когда я еще находился у своих натуралистических истоков. Однако полную реальность эта земля обрела для меня не благодаря Виндельбанду. Только продвигаясь своими собственными, столь трудными для меня путями, продвигаясь снизу, я незаметно для самого себя оказался в идеалистическом краю, где я, отбросив всякую понятийную романтику, смог, наконец, постичь величие и вечную значимость немецкого идеализма. (Понятно, что меня все более привлекает Фихте.) Таким образом, последнее десятилетие я чувствую себя тесно связанным с вождями немецкой идеалистической школы. Как соратники мы сражаемся против нашего общего врага — современного натурализма. Мы служим, каждый по-своему, одним и тем же богам. И поскольку для всех нас эта служба — серьезное и священное дело, которому мы посвятили всю свою жизнь, то любое такое служение самоценно и является неотъемлемым для прогресса философии»[37]. Эта негативная солидарность обнаруживается не только в переписке, но и в философских работах авторов «Логоса». Так, статья Гуссерля «Философия как строгая наука», в основной своей части содержащая критику двух основных пороков современной философии — психологического «натурализма» и «историцизма», — напрямую перекликается со статьей Риккерта «О понятии философии», открывавшей и русскую, и немецкую версию ежегодника. Риккерт, определяя замысел своего философского проекта, обозначает главные опасности, стоящие на его пути: «как бы нам из огня психологизма не попасть в полымя историзма» (№ 1. С. 40). В этой своей негативной оценке психологизма, натурализма и историцизма Риккерт и Гуссерль находятся на одной позиции.

Потеря этого общего настроения сближения, постепенно все более обнаруживающаяся в послевоенный период, проявляется, в частности, в переходе Риккерта от стратегии ин-

[37] Письмо Гуссерля Риккерту от 20. XII. 1915 (*Гуссерль*. Указ. соч. С. 169 (Husserl. Op. cit. S. 178)) .

теграции ко все более артикулированной стратегии критики феноменологии. Его статья «Метод философии и непосредственно данное: Опыт постановки проблемы», перевод которой помещен в последнем, «пражском» номере «Логоса», позволяет составить себе представление о содержании этой критики. В целом она лежит в русле тех аргументов, которые были сформированы юго-западными неокантианцами намного раньше. Существо этих аргументов резюмируется положением «созерцание (интуитивное схватывание) не есть познание»[38]. Эта аргументация, однако, является лишь очередной модификацией ad hoc общепринятого в неокантианской философии ценностей противопоставления «познания» и «переживания» («предметных ценностей» и «ценностей состояния», «творчества» и «жизни» и т. д.), причем против интуитивизма в целом и в первую очередь против феноменологической интуиции сходные аргументы были намного раньше развиты Морицем Шликом[39]. В силу этого данная косвенная дискуссия с систематической точки зрения является, очевидно, вторичной и запоздавшей. Вполне возможно, однако, что этот запаздывающий и косвенный характер критики феноменологии объясняется теми условиями, в которые поставила себя редакция «Логоса», взяв на себя обязательство не вести «догматический полемики» на страницах журнала[40] (это необычное обязательство, видимо, и позволило привлечь к сотрудничеству с журналом представителей различных философских школ и направлений).

[38] Ср.: «...чем обширнее тот материал, который мы интуитивно постигаем или созерцаем, тем с большей тщательностью надлежит образовывать понятия и строить конструкции, цель которых заключается в том, чтобы научно овладевать существенным среди моря непосредственно данного» (№ 9. С. 154–155) .

[39] См.: *Schlick M*. Gibt es Intuitive Erkenntnis? // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. 37. 1913. S. 472–488. Шлик строит свою критику главным образом на анализе статьи Гуссерля «Философия как строгая наука», опубликованной в том же «Логосе».

[40] См.: Программа. I. 4.

Если вернуться к вопросу о философской системе, задающей матрицу возможностей для содержательной конфигурации «Логоса», то следует, кроме того, добавить что она понимается ее создателями и сторонниками как *открытая* по своему характеру[41]. Это означает, что хотя она формально и априорно завершена с точки зрения структуры своих ячеек, ее содержательное, бесконечное по своему характеру наполнение является уделом всех прочих, формально объемлемых ей отраслей знания. Процесс этого наполнения понимается как принципиально незавершенный до тех пор, пока существует история. Только фактическая история позволяет априорному миру ценностей обнаружить себя в реальности по мере того, как в действительности создаются все новые культурные блага. Историческое разнообразие ценностей проявляется не только по мере исторического развития, но и в силу национальной специфики различных культурных благ. Таким образом, формальная по своему замыслу система философии ценностей предусматривает как диахроническое измерение культуры, так и ее синхроническое многообразие, что и делает, собственно, возможным проект «международного ежегодника по философии культуры»[42].

---

[41] См. у Риккерта: № 7. С. 47–51.

[42] Данный национальный «плюрализм» культур не следует, правда, переоценивать. В этой связи можно обратить внимание на краткие рассуждения Риккерта об «объективном» строе ценностей, который может быть уяснен только в рамках философии истории: «...в конце концов, т. е. со всеобще-исторической точки зрения, объединяющей все частичные исторические исследования в единое целое всеобщей истории всего культурного развития, не бывает исторической науки без философии истории» (Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 127). На том жаргоне немецкой философии, который восходит к Гегелю и его критикам в лице представителей «исторической школы», здесь говорится, по сути, о том, что в истории может быть выявлена определенная телеология (своего рода объективный план истории). Правда, наши попытки схватить объективный план культурно-исторического процесса неизбежно обречены на неполноту и имеют преходящий ха-

Однако не только развитие науки и культуры, но и философская деятельность не прекращается после того, как возведены несущие конструкции «великой философской системы». Она равным образом является не завершенной, поэтому перед философией, стремящейся, но никогда не достигающей завершения, также простирается бесконечное поле работы. Ее работа, во-первых, состоит в продуцировании обреченных на конечную судьбу мировоззрений. Собственно же работа неокантианской философии ценностей состоит также в том, чтобы на тех же формально-априорных принципах все более детально структурировать и разграничивать поле отдельных ячеек. Например, структурировать отдельное поле науки (наиболее известным результатом такой работы является деление Риккертом этого поля на генерализирующие «науки о природе» и индивидуализирующие «науки о культуре»)[43], которое развивает классификацию наук Виндельбанда, в которой проводится сходное различие между «номотетическими» и «идеографическими» науками. Можно таким же образом структурировать поле права, как это делает Гессен, или поле мистики, как это делает Георг Мелис.

Наконец, третье направление философской работы состоит в *критике*. Эта критика организована как критика познания кантианского образца. Ее смысл состоит в том, чтобы удерживать отдельные познавательные принципы и подходы в границах их легитимной познавательной значимости, не позволяя им распространяться на другие области (так Кант ограничил область значимости принципов естествознания сферой возможного человеческого опыта, запретив их употребление, трансцендирующее эту сферу). Неокантианская критика — в отличие от того, что мы при-

рактер. Однако это не означает, что такого объективного плана не существует самого по себе или что нам следует отказаться от попыток выявить этот план.

[43] См.: *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре.

выкли понимать под этим термином в рамках марксистских направлений, — является критикой *полицейской*, о чем нам напоминает Сергей Гессен: «Освобождающая роль философии, как формальной науки о ценностях, и заключается в том, что она отграничивает отдельные области науки друг от друга, примиряет противоречия, которые приводила метафизика, возводившая специальную точку зрения в общую, и таким образом снимает те от неправильной постановки задач возникшие проблемы, в которых беспомощно билась метафизическая мысль. В этом заключается та «полицейская роль философии», о которой говорил Кант. Она упорядочивает наше знание, приводит его в систему, придает ему единство, которого нет в сфере расщепленного многообразием методов бытия» (№ 1. С. 127).

Неокантианская система философии ценностей является замечательным примером одной из попыток преодоления того кризиса самоидентификации философии, которым отмечен длительный послегегелевский период в немецкой университетской философии. По этой причине такого рода проекты удобно сравнивать именно с гегелевской системой философии. В данном случае в отличие от системы Гегеля, которая является законченной, «закрытой» системой, пытавшейся замкнуть в себе все содержание существующего на тот момент времени научного знания, мы имеем дело с системой другого рода. «Открытая» философская система Риккерта сконфигурирована таким образом, чтобы — согласно своему замыслу — исключать возможность содержательного конфликта с какой-либо из существующих областей науки или культуры (именно это обстоятельство в наибольшей степени способствовало дискредитации системы Гегеля), не претендуя при этом на то, что она сама, как философский продукт, является уже законченной (именно таковой считал свою систему Гегель). Философия неокантианства, берущая за отправной пункт факт исторического развития (юго-западная школа) или факт науки (марбургская школа), уже неявно сформулировала то кре-

до современной философии, которое будет затем зафиксировано в словах Витгенштейна «Философия оставляет все так, как оно есть»[44]. Таким образом, новая «открытая» философская система должна была бы развиваться так же бесконечно, как и любая из областей конкретного знания. В ходе этого развития философы всегда были бы обеспечены работой по уточнению формальных границ отдельных сегментов знания и культуры. Им также надлежало внимательно следить за тем, чтобы слишком увлекшиеся продуктивностью своих подходов представители частных наук не пытались пересечь те рамки, в которых их деятельность является легитимной.

Именно эта замечательная по своему содержанию система *делает возможным* философский проект «Логоса», который, как формулирует Риккерт, «не должен, конечно, носить характер юго-западно-немецкого школьного органа», тут же, однако, добавляя, что «его окраска будет полностью юго-западно-немецкой»[45]. С точки зрения самих представителей юго-западной школы, в такой формулировке не может быть ничего противоречивого, потому что та «великая система», над построением которой они работают, — это область априорного (формального) знания, с которым не может вступать в противоречие никакое опытное (материальное) знание, если только оно не одержимо каким-то заблуждением.

Следующий вопрос, который следует поставить в связи с философским содержанием проекта «Логоса», позволяет нам перейти к другому аспекту нашего анализа — к его институциональной специфике. Сначала мы сформулируем его как вопрос о *социальной прагматике* системотворчества юго-западного неокантианства. Кем может быть востребован тот тип знания, над формулировкой которого рабо-

[44] Философские исследования. § 124.

[45] Письмо Генриха Риккерта Паулю Зибеку от 8. VII. 1909. Цит. по: *Крамме Р.* Указ. соч. С. 73.

тают юго-западные неокантианцы? На этот вопрос можно дать совершенно определенный ответ, руководствуясь описанным указанием на полицейскую функцию «критической философии». Вся эта сетка априорных различений и границ, проведением и патрулированием которой заняты философы-неокантианцы, имеет вполне определенное организационно-институциональное воплощение. Речь идет о системе *университетских факультетов и дисциплин*. Именно университет является той организационной формой, где каждый занят своим делом на благо процветания науки в рамках своих дисциплинарных границ под неусыпным оком философии. Идеал *философии как университетской полиции* в указанном критическом смысле был сформулирован уже Кантом в его «Споре факультетов». Определяя отношения между «низшими» и «высшими» факультетами, он пишет: «Когда один из этих <высших — *В. К.* > факультетов осмеливается внести нечто заимствуемое из разума, он тем самым наносит ущерб авторитету правительства и вмешивается в дела философского факультета, который беспощадно выщипывает все его яркие, заимствованные от разума перья и обращается с ними как свободный и равный»[46].

Поэтому когда авторы предисловия к первому русскому «Логосу» пишут, что философия «разграничивает многообразные области культуры, ставит пределы их требованиям и запросам, указывает каждой ее особое место и делает тем самым каждую вполне свободной в пределах ею же осознанных границ»[47], они *переносят данную институционально-локализованную модель отношений между философским и другими университетскими факультетами на область культурного производства в целом*. Идея такого переноса или расширения также восходит, разумеется, к немецкой классике. Более того, проект «Логоса» в немецком контексте и явля-

[46] *Кант И.* Спор факультетов // И. Кант. Собр. соч. в 8-ми томах. Т. 7. М., 1994. С. 64.

[47] № 1. С. 6.

ется попыткой именно такого расширения сферы действия философии за пределы университета на сферу публичного пространства. Эта идея могла получить поддержку лишь у философского направления, чувствующего себя настолько уверенно в рамках немецкого университета, что его представители могли помышлять о том, чтобы сделать шаг в направлении популяризации своих взглядов за стенами университета, а также в направлении включения в сферу своих интересов не только научных университетских отраслей знания, но и других (ненаучных) областей культурного производства.

Однако в русском контексте эта идея приобретает форму продвижения в культуру «научной философии» самой по себе — вне определенной институциональной и организационной точки опоры для реализации этого просвещенческого проекта. Для того чтобы философия могла выполнять описанную Кантом полицейскую функцию, ей нужны рычаги, которые дает ей только своеобразный договор с «правительством». Реализовать эту функцию она может лишь в определенной рамке, каковую представляет собой организационная форма университета. Лишь отталкиваясь от этой структурной рамки, такая философия может питать надежду на реализацию более широких замыслов, выходящих за пределы университета. Однако эти замыслы расширения автономии разума за пределы университетских стен могут быть достигнуты, если воспользоваться термином Чарльза Пирса, «in the long run» (в конечном счете). Эта цель является, иначе говоря, бесконечно удаленной. К ней, однако, следует стремиться и по направлению к ней осуществляется общественное развитие. Полная замена общества, управляемого «правительством», обществом, в котором свободно действуют носители автономного разума, сами подчиняющие себя действию морального закона, — таков идеал немецкой классической философии, воспроизведенный также и в неокантианстве. Как и всякий идеал он, впрочем, не может быть никогда полностью реализован. Как заме-

чает тот же Риккерт, комментируя невозможность полноты «свершения» в этой области, «совокупность отдельных личностей так же, как и полнота социальных учреждений, никогда не сможет стать этически совершенной в смысле обеспечения ими каждому индивиду соответствующей его особенности социальной автономии. Снятие напряжения между бытием и долженствованием здесь недостижимо»[48]. Однако, добавим мы, данная автономия является локально реализованной в учреждении, деятельность в пределах которого основывается на принципах «Einsamkeit und Freiheit» («уединения и свободы»), то есть в пределах немецкого университета, в котором автономию разума воплощает, в свою очередь, «низший», философский факультет.

Данная социальная прагматика, требующая оценивать философский проект «Логоса» в первую очередь по отношению к университетской научной и философской среде и в этом соотнесении определять не только содержательно-философскую специфику этого проекта, но и его особенности как философского журнального проекта, является определяющим в *немецком* контексте. Как мы увидим ниже, вся эта система соотнесений и оценок радикально изменяется при перемещении проекта «Логоса» в русский контекст.

Наше рассмотрение немецкого контекста было бы, однако, неполным, если бы мы ограничились этим общим, хотя и принципиально важным выводом. До сих пор мы двигались в рамках рассмотрения философского содержания проекта «Логоса», принципиальным образом связав ряд особенностей этого проекта со спецификой среды его появления (немецкая университетская философия). Теперь же мы обратимся к некоторым ключевым моментам воплощения в действительность этого проекта, что позволит нам более определенно и точно выявить специфику институционального контекста появления немецкого «Логоса». Тем самым мы переходим к рассмотрению двух других

48 «О системе ценностей» (№ 7. С. 64).

групп факторов, которые были указаны выше: к *экономической* подоплеке проекта и системе *патронажа*, которые позволили ему реализоваться.

Немецкий контекст

Немецкая университетская среда, в которой зарождается проект «Логоса», является сложным институциональным образованием. Оно включает в себя определенные правила функционирования, определяющие его «внутреннюю» организацию (если воспользоваться классическими понятиями Вильгельма фон Гумбольдта), равно как и определенную систему легитимации и самоинтерпретации, которая регулирует его отношения с другими институтами (его «внешнюю» организацию). Однако помимо этой эксплицитной системы правил жизнь немецкого университета регулируется также комплексом неформальных норм и правил. На структуру формальных ролей накладывается неформальная система статусов, организующих и типологизирующих поведение преподавателей и студентов университета как внутри самого университета, так и в ходе взаимодействия с представителями других социальных институтов.

Организация самого «Логоса» является, очевидно, *неформальной* инициативой. Это не проект университета как определенной организации, а самодеятельная затея представителей университетской корпорации. Поэтому для адекватного понимания истории реализации проекта следует выбрать тот аналитический аппарат, который используется для описания действующих в этой среде неформальных ролей и отношений. И анализ этой системы отношений имеет смысл начать с определения патронажа. В качестве *патрона* в немецкой университетской среде выступает ординарный профессор, статус которого превращает его в своеобразный *институт*, позволяющий ему

организовать вокруг себя сеть клиентов (*клиентелу*) в лице докторантов и приват-доцентов, вступать в горизонтальные отношения партнерства с другими ординарными профессорами, а также устанавливать связи с внеуниверситетскими институтами (например, издательствами)[49]. Молодые редакторы «Логоса», обучавшиеся в немецких университетах, в этой системе выступали как часть клиентелы своих патронов-профессоров. В Германии в качестве самостоятельных величин они не воспринимались ни «внешними» (внеуниверситетскими) институтами, ни другими патронами, привлечение которых было возможно лишь при посредничестве и ручательстве их собственных патронов[50].

---

[49] В немецком университетском контексте рассматриваемого периода, где число профессорских мест крайне ограничено, а конкуренция за эти места очень высока (в силу «перепроизводства» приват-доцентов), возникает своеобразная интерференция продуктивно-концептуальной и институциональной значимости отдельных фигур. А именно, авторы, которые отличались высокой продуктивностью и пользовались уже очень широким признанием, могли в силу стечения неблагоприятных обстоятельств на протяжении долгого времени не получать штатных профессорских мест. Возникала фигура «вечного» приват-доцента, который как автор являлся величиной самостоятельной и признанной, а как социальный актор — величиной крайне несамостоятельной, зависимой от старших «патронов» (слово которых имело решающее значение при формировании конкурсного списка на занятие профессорской должности). К числу образцовых фигур такого рода как раз принадлежит Георг Зиммель. Он был приват-доцентом на протяжении 30 лет (!) и получил место ординарного профессора только в 1914 году (за четыре года до смерти). В сходном положении находились Эрнст Кассирер и Макс Шелер. Можно также вспомнить, что Гуссерль стал ординарным профессором лишь в 1906 г. (в возрасте 47 лет) .

[50] В работах, посвященных истории «Логоса», можно найти множество рассеянных свидетельств этому: в 1909 г. Гессен посещает Зиммеля «по рекомендации Риккерта» (*Крамме Р.* Указ. соч. С. 71); Гуссерль пишет Кронеру в письме от 8. XII. 1909: «Искренне благодарен Вам и остальным членам редакции за любезное и почетное приглашение к сотрудничеству в готовящемся к изданию «Логосе». Когда такие люди как Риккерт и Виндельбанд берут под свое крыло философское предприятие, я, разумеется, не могу сказать «нет»» (Husserl. Op. cit. S. 27).

Инициатива ряда молодых людей по созданию журнала никогда не была бы реализована, если бы в подготовительный немецкий период их затею не взяли под свое покровительство два главных представителя юго-западной школы неокантианства — Вильгельм Виндельбанд и Генрих Риккерт. Без ручательства и участия двух этих философов ежегодник не мог бы реализоваться как проект издательства Пауля Зибека (также ученика Виндельбанда, главного издателя работ как своего учителя, так и Генриха Риккерта). Более того, сборник «Мессия», выпущенный молодыми инициаторами позднейшего «Логоса», никак нельзя назвать удачным издательским заделом для последующего выпуска периодического издания. Содержание сборника, пропитанного восторженными религиозными нотками, возбудило к ним подозрительное отношение самого Зибека и вызвало скептические настроения как у Виндельбанда (известного своим высказыванием о том, что молодые люди закончат «черными клобуками»), так и у Макса Вебера (которому приписывается высказывание о «мессиански настроенных юношах», которые «были полны своим богом»). В итоге Риккерт даже вынужден был объясняться перед Зибеком в том духе, что замысел «Логоса» не имеет никакого отношения к идейной подоплеке сборника работ молодых людей[51]. В установлении партнерских отношений с Паулем Зибеком важную роль сыграло также то обстоятельство, что он сам до этого на протяжении нескольких лет предлагал Виндельбанду издавать у него философский журнал. Наконец, только авторитет Риккерта и Виндельбанда позволил привлечь к сотрудничеству с немецким «Логосом» тот список авторов, который украсил обложку его первого номера (как удачно заметил Р. Крамме, этот список представляет собой маленький справочник «Кто есть кто» немецкого гуманитарного знания начала XX века[52]).

[51] См. *Крамме Р.* Указ. соч. С. 70.

[52] Первый номер немецкого «Логоса» вышел под общей редакцией: Г. Мелиса, Р. Кронера и А. Руге, при содействии М. Вебера, В. Виндельбанда,

Что касается тех корректив, которые внес в первоначальный проект Пауль Зибек, то в его фактической позиции соединились два момента. Во-первых, его пожелания как предпринимателя, заинтересованного в коммерческом успехе проекта. Во-вторых, те мотивы, которые могли быть им усвоены под влиянием Вильгельма Виндельбанда (и его протеже — Арнольда Руге). И хотя Виндельбанд оказался в итоге лишенным прямых рычагов воздействия на редакционную политику «Логоса», он сохранял неизменный авторитет в глазах своего ученика — Пауля Зибека. О готовности Зибека идти навстречу пожеланиям Виндельбанда говорит, в частности, то, что параллельно «Логосу» (и фактически за спиной его редакции) Арнольд Руге под протекторатом Виндельбанда запустил в работу в том же издательстве еще один международный проект, а именно «Философскую энциклопедию»[53]. Если оставить в стороне вопрос о том, каков удельный вес каждого из указанных моментов в отдельности, то позицию Зибека как издателя можно описать следующим образом. После того как идея периодического издания была поддержана Виндельбандом и Риккертом, предоставившими Зибеку гарантии привлечения к сотрудничеству целого ряда «звездных» фигур немецкой философии, ее привлекательность для Зибека определялась тем, что ему был предложен журнальный проект *нового типа*, который — согласно «Программе» проекта — задумывался как «сверхнациональный» (обещав-

Г. Вёльфлина, О. Гирке, Э. Гуссерля, Г. Зиммеля, Э. Майнеке, Г. Риккерта, Э. Трёльча, К. Фосслера, Р. Эйкена.

[53] До войны успел выйти лишь один том «Энциклопедии», посвященный логике. Это было специально-философское издание, в связи с которым замышлялся также выпуск «Международной библиографии» по философии (для нее Руге надеялся получить государственную поддержку), а кульминацией всего этого проекта должно было стать создание «Международного философского института». Подробнее обо всех этих планах, интересах Зибека и роли Виндельбанда см. *Köhnke*. Op. cit. S. 53–63.

ший представить на страницах немецкой версии ежегодника философские достижения мыслителей России, Италии, Франции и Англии (I.2., I.3.), межнаправленческий (представляющий не одно только «направление» или «школу» (I.3.)) и «междисциплинарный» (предлагающий свои страницы для «научно-философского освоения всех областей культуры, в частности отдельных наук, искусства, общественно-нравственной жизни и религии», а также для статей «содержащих философско-историческое рассмотрение прошлого» (I.1., I.5.)).

Это было весьма заманчивое и, по сути, уникальное предложение. Фактически предлагалось создать журнальный продукт, не имеющий конкурентов среди существующих в Германии философских журналов, на что прямо указывал один из пунктов «Программы» ежегодника (I. 6.). Такая программа, в случае ее реализации, делала бы немецкий «Логос» монополистом в прогнозируемом сегменте рынка интеллектуальной продукции, где ежегодник, как надеялись редактора, «сможет снискать моральную и содержательную поддержку всех кругов, интересующихся философией».

При этом, однако, Зибек скорректировал ряд первоначальных принципов, которые предполагалось реализовать в ежегоднике. По его настоянию редакция отказалась от идеи не вести в ежегоднике постоянной рубрики рецензий («Программа», I. 4), против которого (как и против рубрики информации) также резко выступал Георг Зиммель. Зибек настаивал на существовании в ежегоднике этих рубрик, поскольку считал, что «столь дорогой журнал... должен предлагать своим читателям широкий спектр услуг»[54]. Кроме того, Зибек, очевидно, не согласился с предложением, которое первоначально продвигал Арнольд Руге, — сделать «Логос» в юридическом смысле собственностью редакции.

[54] *Kramme*. Op. cit. S. 130.

Составить себе представление о специфике и роли неформальных отношений в немецкой философской среде начала XX в. позволяет также история, связанная с деятельностью Арнольда Руге на организационном этапе создания «Логоса». Как справедливо замечает Р. Крамме, «конфликтам вокруг его личности мы обязаны возможностью заглянуть во внутреннюю жизнь редакции»[55]. Арнольд Руге, который в интеллектуальном плане, как выражается Р. Крамме, стоял по отношению к Вильгельму Виндельбанду не только в отношении «ученик/учитель», но и в отношении «сын/отец»[56], сыграл краткую, но весьма заметную роль на подготовительном этапе «Логоса». Этот начальный эпизод Крамме определяет как противостояние двух университетских центров — Фрайбурга, в котором действовал Риккерт, и Гейдельберга, в котором до конца своих дней преподавал Виндельбанд[57]. Мы можем сказать, что речь шла о конфликте двух патрон-клиентельных сетей, которые вступили друг с другом в противостояние, хотя с внешней, «содержательно-философской», стороны обе сети олицетворяли единое философское направление.

Роль Руге на организационном этапе «Логоса» является двоякой. С одной стороны, он выступал как проводник одного из влиятельных патронов ежегодника — Вильгельма Виндельбанда. С другой стороны, Руге (а вместе с ним и Виндельбанд) представлял позицию, согласно которой новый журнал может выполнить свою задачу — построения «новой культуры» — лишь в том случае, если он «бу-

---

55 *Крамме*. Указ. соч. С. 73.

56 По свидетельству сына Виндельбанда «за день до смерти [Виндельбанд] поручил моей матери и мне попросить от своего имени нескольких коллег по факультету также и в дальнейшем содействовать Руге и способствовать его карьере» (цит. по *Köhnke K. Ch.* Sinn für Institutionen. Mitteilungen aus Wilhelm Windelbands Heidelberger Zeit (1903–1915) // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise.... S. 60).

57 В 1915 году Риккерт принял назначение на место Виндельбанда в Гейдельберге, а место Риккерта во Фрайбурге в 1916 году занял Гуссерль.

дет твердо придерживаться совершенно оригинальных основоположений»[58]. Эта позиция Руге как проводника взглядов Виндельбанда, как мы заметили выше, могла иметь определенное влияние на Пауля Зибека. К числу принципов «Логоса», на которых настаивал Руге и Виндельбанд, относились, в особенности, молодой состав редакторов, международный характер, а также работа со всеми областями культуры: «Письма показывают, что Руге и его наставник Виндельбанд старались тщательнейше контролировать реализацию заложенных в программе и названии принципов «культуры» и «транснационального смысла» и тем самым существенно влиять на профиль журнала»[59].

Руге — вполне в соответствии с первоначальной программой «Логоса» — настаивал на том, чтобы политику журнала определяла «международная комиссия» журнала, выступая также против того, чтобы другие патроны, оказывающие содействие журналу, обладали в нем исключительными правами публикации своих статей (в частности, он был возмущен тем, что статья Зиммеля для первого номера «Логоса» была взята к печати, минуя его редактуру[60]).

Если проанализировать позицию Руге (и, соответственно, Виндельбанда) по отношению к действиям других членов редакции, за которыми фактически стоял Риккерт, то можно увидеть в этом конфликте борьбу двух моделей журнала: целью Руге было создание по преимуществу интернационального органа, который, однако, находился бы под значительно более сильным контролем редакции. Если учитывать те отношения лояльности, которые связывали Руге, весьма энергично стремившегося взять под контроль работу редакции, и Виндельбанда, то можно

---

[58] Из письма Руге немецкому издателю ежегодника Паулю Ziберку 5.III.1910. Цит. по: Kramme. Op. cit. S. 130.

[59] *Крамме*. Указ. соч. С. 73–74.

[60] *Kramme*. Op. cit. S. 131.

предположить, что при такой модели реализации проекта «Логоса» он находился бы под преимущественным патронажем последнего. В контексте тех стратегий Виндельбанда, которые были проанализированы Клаусом Кёнке, определившим их как мотивированные выдающимся «институциональным чутьем» («Sinn für Institítionen») патриарха юго-западного неокантианства, это означало бы превращение «Логоса» в презентационный проект Виндельбанда, который, на удивление своим коллегам по философскому цеху и без того занял фактически доминирующую позицию в немецкой философии своего времени и добился широчайшего международного признания[61]. Как отмечает Кёнке, такого рода патронаж над печатным органом, «с одной стороны, фактически ни к чему не обязывал *патрона*, тогда как, с другой стороны, замечательным образом позволял связать воедино *маркетинг журнала* и *self-marketing*»[62].

[61] Виндельбанд, например, председательствовал на III Международном философском конгрессе. Такая успешность Виндельбанда поражала даже его коллег — марбургских неокантианцев, считавших, что именно они приобретают все большее влияние в немецком университетском сообществе философов. Приведем одно из таких свидетельств в несколько расширенном виде, поскольку оно содержит также некую оценку уровня философствования Гессена, равно как и дает представление о немецких университетских стратегиях продвижения «своих» школ. Итак, Пауль Наторп в письме Алберту Гёрланду от 1.XI.1911 пишет: «Виндельбанд становится все более надменным — и с какой собственно стати? Старательные ученики этой [юго-западной — *В. К.*] школы чрезвычайно склонны к тому, чтобы следовать за нами. Я говорю не только о Баухе и Гессене и проч. Но даже Ласк в своей новой книге (которую он мне прислал) делает нам комплимент, хотя и пытается не показать виду, что чему-то от нас научился. Короче говоря, напряженные отношения у молодого поколения уже потеряли много от своей прежней остроты. Возможно, я Вам уже писал, сколь высоко нас ценят Липпс и Гуссерль. Таким образом, мы продвигаемся вперед. Но дело идет медленно, а на кафедрах мы до сих пор утвердились весьма незначительно» (*Holzhey H.* Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Basel/Stuttgart, 1996. S. 389).

[62] *Köhnke K.* Op. cit. S. 54.

Вторая модель, которую, несмотря на сопротивление Руге, удалось реализовать Риккерту, имела более гибкий характер: отчетливо школьный характер журнала отходил на второй план, определенная диверсификация патронажа позволяла вовлечь в проект самостоятельных немецких авторов, которых в противном случае едва ли бы удалось привлечь к сотрудничеству в журнале. Проект, таким образом, жертвовал «интернациональностью» в пользу специфики немецкого контекста. Журнал до определенной степени терял специально-философский характер, но выигрывал в степени своей популярности. Если теперь посмотреть на эти две модели с точки зрения Зибека, которого, как мы можем гипотетически допустить, все же в большей мере мог интересовать коммерческий успех журнала, а не рост символической капитализации его учителя, то победившая в итоге модель Риккерта, очевидно, имела некоторые рыночные преимущества перед той, на которой настаивал Руге.

Патронажный плюрализм модели Риккерта не следует, однако переоценивать. В целом можно весьма объективно оценить степень влиятельности на общую редакционную политику отдельных сотрудников журнала, каждый из которых обладал достаточным весом для выполнения роли «патрона». Критерием этой влиятельности выступает как частотность собственных публикаций, так и (что еще более важно для системы патрон-клиентельных отношений) возможность настоять на публикации текстов своих клиентов. В случае «Логоса» весомость отдельных материалов легко оценить также по факту дублирования публикаций на двух языках. Если мы будем учитывать эти параметры, а также примем во внимание имеющиеся сведения о конфликтах по поводу публикации отдельных статей, то получится следующая картина.

Наиболее влиятельным автором «Логоса» — как в немецкой, так и в русской версии журнала — является Генрих Риккерт. В 33 номерах немецкого «Логоса», появив-

шихся в период с 1910 по 1933 г., было опубликовано 18 его статей. Уже после смерти философа в четвертом номере «Журнала немецкой культурфилософии» (1938) была опубликована еще одна его статья, посвященная «Всеобщим основаниям политики Фихте»[63]. В русском «Логосе» вышло 6 переводов статей Риккерта (№ 1, 4–6, 8–9). От Риккерта лишь немного отстал Георг Зиммель (1858–1918): всего в «Логосе» было опубликовано 16 его статей (4 из них — посмертно), из которых 5 появилось в русской версии ежегодника (№ 2–5, 8)[64]. Для сравнения: наиболее плодовитый русский автор русскоязычного «Логоса» — Борис Яковенко (ученик Виндельбанда и Риккерта, являвшийся, однако, сторонником марбургского неокантианства[65]) — также опубликовал в «Логосе»

[63] «Журнал немецкой культурфилософии» формально был восприемником старого «Логоса» и выходил с 1935 по 1944 г. (всего вышло 10 номеров) под редакцией Карла Лоренца и Германа Глокнера. Новый журнал был призван покончить с «бледным признаком интернациональной культурфилософии» и «содействовать тому великому движению нашего народа, которые мы сегодня глубоко чувствуем и понимаем как духовное движение» (из «Введения» к первому номеру).

[64] Для сравнения можно указать на то, что два главных издателя — Рихард Кронер и Георг Мелис — опубликовали в немецком «Логосе» всего 6 и, соответственно, 13 статей. Во избежание недоразумений стоит заметить, что сведения о численности публикаций всех указанных немецких авторов, приводимые в статье Крамме (прим. 71 в русском переводе, прим. 90 в немецком оригинале), дают показатели на 1918 г. (год смерти Зиммеля) и 1923 г. (когда в ежегоднике вышла его последняя посмертная публикация) с тем, чтобы подчеркнуть интенсивность участия Зиммеля.

[65] См. его обзор немецкой философии в № 1 русского «Логоса» (С. 265). Яковенко является, несомненно, одним из самых необычных сотрудников русской редакции «Логоса». Несмотря на его плодовитость и объем опубликованных текстов, ни одна из его работ так и не была опубликована в немецкой версии «Логоса». Если не списывать это обстоятельство только на содержательные особенности его собственных философских построений (которые, скажем так, весьма далеки от школьно-«нормализованных» (в смысле «нормальной науки» Куна)

5 статей (если не считать его развернутых обзоров и многочисленных рецензий). Таким образом, можно сказать, что два наиболее значимых автора немецкого «Логоса» сохраняли свое значение и в русской версии ежегодника. Однако с точки зрения влиятельности на русских протагонистов «Логоса», Риккерт, несомненно, был намного более значительной фигурой, чем Зиммель. Присутствие последнего, тем не менее, уравновешивало узко-школьный уклон ежегодника — во всяком случае в его немецкой версии.

Завершая тему влияния «старших патронов» на деятельность «Логоса», приведем сведения об активности еще ряда фигур, с именем которых связана судьба «Логоса». Макс Вебер, как и его супруга, опубликовал в «Логосе» всего лишь две работы: «О категориях понимающей социологии» (4 (1913)) и «Смысл «свободы от ценностей» в социологических и экономических науках» (7 (1917/1918)). Это достаточно скромное участие. В качестве сравнения можно указать на то, что Пауль Наторп, представитель «конкурирующей» марбургской школы неокантианства, также опубликовал в немецком «Логосе» две работы, одна из которых (в отличие от работ Вебера) была переведена на русский язык. Эрнст Трёльч (1865–1923), сыгравший заметную роль на начальном этапе «Логоса», опубликовал в ежегоднике лишь 4 работы, ни одна из которых не была переведена в русском «Логосе». Что же касается влияния Гуссерля, то оно ограничилось публикацией его программной статьи «Философия как строгая наука», которая была сразу переведена на русский язык. Последующая попытка размесить в «Логосе» работу одного из своих учеников окончилась для него неудачей, после чего он отписал Гуго Дингле-

работ Степуна или Гессена), то здесь могли сыграть свою роль или его симпатии к марбургской школе неокантианства, или то обстоятельство, что он не оказался включенным в клиентельную сеть ни одного из влиятельных патронов немецкого «Логоса». Работы Степуна и Гессена, напротив, исправно публиковались в немецком «Логосе».

ру, что с редакцией «Логоса» у него «нет ничего общего»[66]. Это означает, что с точки зрения реальной редакционной политики Гуссерль не рассматривался как сколько-нибудь значимый для журнала представитель пула «патронов»[67]. В 1913 году под патронажем уже самого Гуссерля начинает выходить «Ежегодник по философии и феноменологическому исследованию», который и стал главным органом феноменологического направления вплоть до 1930 г.

В истории организации немецкого «Логоса» обнаруживается действие не только описанных социальных факторов патрон-клиентельного типа, но и типологически иной вид причин, а именно *личные особенности* отдельных членов редакции. Роль этих факторов, разумеется, также нельзя игнорировать, если речь идет о полной реконструкции истории организации ежегодника. Особо ярко выраженный характер, на который обращают внимание историографы «Логоса», эти факторы имели в случае того же Арнольда Руге. Следуя этой традиции, мы также задержимся на этом сюжете. В частности, в качестве мотива, по которому Руге прекратил сотрудничество с «Логосом», Крамме называет его ссору с Марианной Вебер (супругой Макса Вебера). В 1911 г. относительно Руге (ярого противника эмансипации женщин, после 1914 года занявшегося разоблачением «внутреннего врага» Германии в лице «проныр, ростовщиков, феминисток, материалистов и колеблющихся интеллектуалистов»[68]) было возбуждено судебное разби-

---

[66] Подробнее см.: *Крамме*. Указ. соч. С. 85–86.

[67] Для сравнения можно упомянуть о том, что Макс Вебер, несмотря на свое незначительное участие в журнале, сумел настоять на помещении в немецком «Логосе» статьи Вячеслава Иванова о Толстом, хотя основные члены редакции выступали против этого.

[68] Впоследствии Арнольд Руге стал одним из самых одиозных философствующих национал-социалистов. Вспоминая в 1941 году бурные 1930-е годы, которые он посвятил антисемитской и «народной» (deutsch-völkisch) пропаганде, он пишет, что «сам фюрер» посоветовал ему в 1926 году «пока не вступать в партию, поскольку это может нане-

рательство за оскорбление Марианны Вебер[69]. Кроме того, отстаивая свою модель редакционной деятельности «Логоса», Руге не стеснялся в выражениях относительно позиции других членов редакции. В частности, обвиняя Мелиса в «недостойном подхалимстве» перед Риккертом[70], он едва не довел дело до дуэли между ними. Эти личные обстоятельства в конечном счете привели к тому, что Руге был выведен из состава редакторов журнала. Тем не менее, его имя стоит в числе редакторов первого номера немецкого «Логоса». До своего ухода Руге успел предоставить для первого номера немецкого ежегодника ряд статей из планировавшегося им самим журнала «Философия современности» — работы Эмиля Бутру и Бенедетто Кроче[71]. За всю последующую историю немецкого «Логоса» Руге опубликовал там только одну статью, равно как и его «интеллектуальный отец» — Вильгельм Виндельбанд[72].

Обратимся теперь к вопросу о специфике фактически сложившегося в итоге немецкого «Логоса» как журнального проекта. Клаус Христиан Кёнке, специально рассмотревший случай «Логоса»[73], определяет особенности этого

сти ей ущерб в общественном мнении» (цит. по *Köhnke*. Op. cit. S. 59).

[69] *Tilitzki C.* Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Teil I. Berlin, 2002. S. 513. В немецком «Логосе» были опубликованы две статьи Марианны Вебер: «Авторитет и антиномия в супружестве» (3 (1912)); «Женщина и объективная культура» (4 (1913)).

[70] См.: *Kramme*. Op. cit. S. 130.

[71] Эти статьи вышли и в русском «Логосе» — Бутру в первом номере, Кроче во втором.

[72] Статья Руге «Система и история философии» была опубликована во втором номере немецкого «Логоса» (191/1912), статья Виндельбанда — «Философия культуры и трансцендентальный идеализм» — опубликована в первом немецком номере ежегодника (1910/1911) и переведена во втором номере русского «Логоса» (1910).

[73] Кёнке, кстати, принадлежит и характеристика «Логоса» как уникального международного журнала (*Köhnke K. C.* Philosophie, institutionelle Formen der, im 19. u. 20. Jahrhundert // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer. Basel, 1989. Bd 7. S. 832–846.)

журнала в координатах, которые заданы, с одной стороны, старым специальным философским журналом, появившемся в Германии уже в середине XIX в.[74], а, с другой стороны, новым типом специального журнала, появившегося в конце XIX в. Специфика последнего заключалась в том, что журнал такого типа ориентировался на какое-то значительное имя в философии, позиционировал себя как орган, независимый от строго определенного направления, но при этом выдвигал некую общую программу. Образцовым журналом такого типа может считаться «Kantstudien» (начал выходить под редакцией Ганса Файхингера в 1897 г.[75]). Ежегодник «Логос» — помимо особой организационной структуры, включавшей в себя национальные редакции, — не позиционировал себя как преимущественно специальный философский журнал, но обращался к *широкой публике*.

Отличительной чертой «Логоса» в немецком институциональном контексте было также то, что этот ежегодник не имел отчетливо выраженного главного патрона. Резюмируя специфику «Логоса» в контексте стратегий юго-западного неокантианства, Кёнке пишет: «В том, что касается новой институциональной особенности печатных органов специально-научного характера, то история “Логоса” обозначает резкий поворот, хотя в двояком отношении деятельность зачинщиков “Логоса” и выходцев из Гейдельберга [т. е. Виндельбанда и Руге — *В. К.*] продолжала существенным образом сопрягаться. С одной стороны, была найдена форма работы, позволявшая избежать конкуренции с теми специальными журналами, которые предполагалось организовать, в силу чего совершенно четко была проведена граница между *специ-*

[74] Например, «Журнал по философии и философской критике» выходил с 1852 г.

[75] Журнал имел вполне интернациональный характер. Так, уже во втором номере журнала был напечатан обзор А. Введенского «Русская литература о Канте в 1893–1895 гг.».

альными печатными органами и “Логосом”. С другой же стороны это выражалось в том, что руководители “юго-западной школы неокантианства” в какой-то мере устанавливали между собой разделение труда: Риккерт во Фрайбурге собирал вокруг себя авторов, которые, выходя за пределы определенной специальности или определенного региона, могли претендовать также и на более широкий публичный интерес, тогда как Виндельбанд параллельно этому, следуя по пути *академизации*, продвигался далее в направлении “специализированной научной философии”»[76].

Появление «Логоса» как популярного органа немецкой университетской философии в начале XX в. свидетельствует о возросшем уровне притязаний профессиональных немецких философов, попытавшихся занять более заметное место в общей системе немецкого культурного производства. Этот проект представляет собой своеобразную попытку вернуть широкое общественное звучание философии в ситуации нарастающей специализации и профессионализации философского знания. Процесс специализации находит свое выражение в появлении различных философских течений и «школ», содержательные дифференциации между которыми являются эзотерическими для «профанов», непрофессиональных философов. Такое популяризаторское движение в контексте немецкой культуры этого времени воспринимается, в свою очередь, как момент общего процесса «восстановления» подлинной, «чистой», «универсальной» и т. д. философии после многих лет «упадка», торжества натурализма, историцизма, материализма и прочих «измов». Такого рода риторика «восстановления» обрамляет все основные проекты преодоления кризиса самоидентификации философии, появившиеся в Германии в конце XIX — начале XX в.[77], хотя перечень «упадочных» явлений

[76] Köhnke. Op. cit. S. 57.

[77] См., в частности, работу В. Виндельбанда «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия» (М., 1993).

и идеальных образцов, извлекаемых из прошлого, может варьироваться. Эту риторику без труда можно обнаружить и в первых восторженных рецензиях на немецкий «Логос», авторы которых приветствуют межнаправленческий характер и популярную ориентацию журнала. Так, подводя итоги первого года выхода журнала, Эмиль Людвиг пишет: «Пожалуй, впервые со времен Буркхардта в течение последних двух десятилетий новый тип профессоров образовал круг самостоятельных гуманистов. Они вновь намереваются наполнить смыслом понятие универсальности, которое столь долгое время было лишь витриной для разного рода специализмов. Здесь поистине собрался весь цвет носителей культуры со всего мира, чтобы ежегодно публиковать на страницах этого издания итоги своей мыслительной работы или, по меньшей мере, важнейшие примеры этой работы»[78].

Однако шансы на возможность вхождения тогдашней философии в публичное пространство нельзя переоценивать. Профессиональная немецкая философия того времени объективно не могла восстановить в полном объеме то общественное звучание, которое она имела в период немецкой классики (именно этот период фигурирует в риторике восстановления как ностальгический образец, подлежащий воссозданию в новом материале и на новых основаниях). Но это не означает, что она вообще не была способна занять определенную публичную нишу (тем более что можно привести длинный перечень отдельных философов, выступавших в качестве заметных публичных авторов). Основная сложность на пути формирования «публичной философии», которую, по факту, стали производить в период после первой мировой войны такие авторы как Кейзерлинг, Шпенглер, публицисты, принадлежавшие

---

[78] Цит. по *Kramme*. Op. cit. S. 135. См. здесь же обзор аналогичных откликов на появление журнала, где подчеркивается популярный и межнаправленческий характер «Логоса».

к течению «консервативной революции», и т. п., состояла в том, что попытка «Логоса» выйти в публичное пространство оставалась слишком сциентизированной. По сути речь шла о популяризации достижений университетской философии, которая была слишком научно-стерильна, чтобы в ней могли подниматься сколько-нибудь актуальные общественно-политические темы. Однако это не проблема «Логоса» как определенного журнального проекта, а общая проблема немецкой университетской философии, которая не выработала сколько-нибудь серьезных инструментов для того, чтобы оказывать противодействие публицистам популистского толка, намеренно или ненамеренно подготовивших приход к власти нацистов[79]. Одни из рецензентов русского «Логоса» имел право выражать опасение в том, что философско-журнальный проект, вышедший из стен немецкого университета, будет окрашен «ретроградно-консервативным цветом»[80]. Лояльность по отношению к власти и отсутствие всякого навыка прямого, экзотерического обсуждения тех проблем, которые находятся в ведении представителей власти и государственных чиновников, слишком долго составляли часть общественного договора между государством и немецким университетом. Этот общественный договор позволил философам создать блестящие и грандиозные системы в рамках предоставленной университету относительной автономии. Но он отнюдь не способствовал выработке навыков публичного философствования, которое смогло бы противостоять грядущей варваризации Германии. Как замечает в этой связи Герберт Шнедельбах, «наука и ее институты, не вошедшие

---

[79] Как скупо замечает один из современных немецких историков философии относительно того же Риккерта, «в конце своей жизни он не смог вполне противостоять соблазнам немецкого национализма» (*Wuchterl.* Op. cit. S. 130)

[80] *Лотин Б.* Новости философской культуры // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник. Сб. материалов. М., 2006. С. 162.

в плоть культуры, имеют тенденцию предоставить находящуюся вне ее культуру самой себе, и это относится, прежде всего, к политической культуре в том случае, если политическое безразличие считается необходимой ценой за свободу науки»[81].

Русский контекст

Вся система описания и объяснения функционирования «Логоса» как журнального института должна быть подвергнута существенным изменениям, как только мы перемещаемся в русский контекст. Мы не обнаруживаем здесь той системы отношений содержательно-философского и институционального типа, отталкиваясь от которой уясняется специфика «Логоса» в немецком контексте. Но еще бо́льшая проблема состоит в том, что мы даже не можем определенно сказать, *какая именно* система социальных и институциональных отношений ее замещает. Несмотря на то что история «Логоса» весьма тщательно прописана на уровне биографических деталей, мемуаров и эпистолярных свидетельств, историография философских начинаний в России еще не поставила тот вопрос, которым Клаус Христиан Кёнке завершает свою статью о Виндельбанде: «может быть, философии также необходимо *критическое* чутье к своим собственным формам и институтам, иными словам, она нуждается в *социологии философии*?»[82] В силу того, что в данном случае мы не можем опереться на сколько-нибудь разработанную систему описаний того институционального пространства, в котором оказался русский «Логос», мы ограничимся указанием наиболее бросающихся в глаза различий и формулировкой обобщений, которые имеют статус рабочих гипотез.

---

[81] *Шнедельбах Г.* Университет Гумбольдта // Логос. 2002. № 5–6 (35). С. 78.
[82] *Köhnke*. Op. cit. S. 63.

Рассматривая содержательные особенности философской программы «Логоса», мы трактовали ее специфику в контексте той проблематики, которая сложилась в немецкой университетской философии, начиная со второй трети XIX в. Эта специфика была определена как один из проектов преодоления кризиса самоидентификации философии, связанного с необходимостью переопределения философией своего положения в структуре институализированного (университетского) научного знания. Критическая задача для философии в этой новой ситуации состояла в нахождении таких предметов и методов познания, которые бы не вступали в конкуренцию с предметной областью и методологическими подходами частных научных дисциплин, переставших нуждаться в легитимирующей санкции со стороны всеобъемлющих философских систем. При этом университетская философия должна была сама по себе иметь «научный» характер, поскольку только научная деятельность имела легитимное право на пребывание в стенах университета. Выполнение второго требования вело, в свою очередь, к специализации философского знания и его эзотеризации (отсюда, в частности, нарастающая историзация преподавания философии, требовавшая от философа освоения широкого корпуса текстов из истории философии, а также выработка специальной терминологии, все большая детализации дискуссий, непонятных непрофессионалам и т. д.). Этот процесс профессионализации, превращения философии в специально-научную дисциплину наряду с другими дисциплинами вступал, однако, в конфликт с претензией на публичную значимость философии, память о которой в немецкой культуре существует со времен немецкой классики. Проект «Логоса» в немецком контексте представлял собой попытку преодоления этой тенденции к профессионализации и эзотеризации философского знания. Сейчас мы можем сказать, что этот проект не удался в том объеме, в каком он замышлялся. После первой мировой войны «Логос» стал всего лишь одним из специальных, направленческих жур-

налов университетской философии, наряду с другими такими же направленческими изданиями. Тем не менее, «открытая система», разрабатывавшаяся Риккертом, была одним из возможных *проектов* решения всего данного комплекса проблем, а «Логос» выступал в качестве журнального института, созданного для реализации этого проекта. Кроме того, содержательная специфика этого проекта, постоянная переработка и уточнение его предметных и методологических параметров, появление в нем новых пластов терминологии и новых проблем может быть в значительной степени прояснена в том случае, если мы обращаемся к «конкурирующим» проектам университетской философии — феноменологии, философии жизни, критике исторического разума Дильтея, другим разновидностям неокантианства и т. д. Разворачивающаяся здесь явная или скрытая полемика, различного рода взаимовлияния и заимствования как раз и определяют логику постановки новых проблем, изменение точки зрения на отдельные вопросы, дискуссии с гипотетическими оппонентами и т. д. и т. п. Прочитывая работы немецких авторов «Логоса» даже сейчас, с большой исторической дистанции, в общих чертах можно выделить линии явной и латентной дискуссии, связывающие между собой работы Риккерта, Гуссерля, Гартмана, Наторпа и других авторов. Собственно говоря данная сложная коммуникативная сеть и придает немецким работам высокую теоретическую плотность, создает эффект напряженной работы мысли. Эта дифференцированная система коммуникаций между отдельными направлениями немецкой университетской философии образует необходимый фон для прочтения и понимания содержания «Логоса», на который, затем, накладывается полемика с влиятельными зарубежными философами (например, с Бергсоном) или же с целыми направлениями (например, с прагматизмом).

Что же произошло с «Логосом», при его перемещении в русский контекст? Во-первых, резко изменяется взгляд на журнал с точки зрения структуры журнального произ-

водства. *Вся система координат, которая задавала для «Логоса» особое положение среди множества немецких философских журналов, просто исчезает*. Стоит напомнить, что в это время в России существует, по сути, единственный философский журнал «Вопросы философии и психологии», который, однако, трудно назвать специальным или профессиональным философским журналом. Дело даже не в том, что он объединяет на своих страницах тематику двух различных дисциплинарных областей. Этот журнал не является специализированным даже в том смысле, что здесь представлена русская профессиональная (т. е. университетская философия), не говоря уже о каком-то выраженном его направлении. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в статье «От редакции», открывшей первый номер *русского* «Логоса», дан обзор и классификация тогдашних *немецких* философских журналов, а именно различных «архивов» (широко распространенное начало названия множества немецких гуманитарных и философских журналов)[83].

Однако самая главная трансформация заключается, пожалуй, в том, что здесь исчезает университет и университетская философия как основная нормирующая инстанция коммуникаций и дискурса. Хотя Гессен и Степун впоследствии стали университетскими преподавателями[84], русский университет как носитель эталона «научности», как пространство автономии разума не играет в русском контексте нахождения «Логоса» никакой роли. Вместо этого появляется некий абстрактный эталон научной философии, «идея единой научной системы» (№ 1. С. 6), «свободной» и «автономной» мысли

[83] Часть II: «Современный философский распад и философское значение критицизма» (№ 1. С. 7–9). В этой части, впрочем, ни слова не сказано о «критицизме».

[84] Исключение составляет здесь Борис Яковенко — «самый характерный для направления журнала писатель» (*Лотин*. Указ. соч. С. 160), — который после своего так и не завершившегося написанием какой-либо квалификационной работы обучения в России и Германии никогда не имел отношения к университету.

(№1. С. 1–2), которая предполагает университетский институциональный подтекст, но не фундирован им в русской среде выхода журнала. В результате словно бы из пустоты возникает традиционная для России фигура западного авторитета как некого носителя инстанции «научного»: ««Логос» будет... отмежеваться от всякой не научной философии. Весьма вероятно потому, что в русском издании «Логоса» вначале будет преобладать западный (в особенности немецкий) материал» (№1. С. 15). Идея автономии философского разума, которая в немецкой философской культуре самым непосредственным образом связана с идеологией немецкого университета и укоренена в университетской автономии, в русском контексте повисает в пустоте: «Надо бескорыстно предоставить ей [философии — *В. К.*] полную свободу саморазвития и самоопределения, ибо философия — нежнейший цветок научного духа, и она особенно нуждается в сознании бескорыстности ее задач» (Там же. С. 6). — Кому обращены эти слова? Может быть цензору журнала? Но никакая жесткая цензура уже не гнетет свободную мысль авторов «Логоса». Отчего такая уверенность в том, что философия преследует лишь «бескорыстные задачи»? Неужели авторам неизвестно, что они буквально окружены философски фундированными теориями, которые ставят своей задачей радикальное общественное переустройство (на коммунистических, социалистических, церковных и прочих началах)? Но все объясняется весьма просто: это высказывание, которое кажется выхваченным из «Спора факультетов» Канта, имеет смысл лишь в контексте «внешней» и «внутренней» организации немецкого университета. В русский же текст оно перекочевало по инерции — так же, как туда перекочевал обзор немецких, а не русских философских журналов.

Означает ли это, что журнал оказывается организацией, не привязанной ни к какой институциональной инфраструктуре? Разумеется, нет. Однако русский «Логос» оказался помещен в такую систему социально-экономической организации интеллектуального производства, которая

принципиально отличается от немецкой. Журнал оказался в *пространстве борьбы идейных групп*.

Если рассматривать функционирование «Логоса» в рамках издательства «Мусагет», а также, насколько мы можем сейчас судить, типологически сходный способ организации деятельности его основного оппонента — издательской группы «Путь», то эта организация включала в себя следующие основные элементы: собственно неформальную *идейную группу*, члены которой консолидируются на более или менее общей идеологической платформе; деятельность этой группы была организована вокруг *издательства*; функционирование же издательства обеспечивал ресурсами *частный патрон*, покровитель-спонсор, сочувствовавший идеям группы или, по крайней мере, идеям ее лидера.

Эту систему можно назвать «досовременной»: сходным по ряду параметров образом была организована жизнь «гуманистов» (если воспользоваться термином Ж. Ле Гоффа[85]) в период Возрождения и Нового времени в Европе — в тот период, когда интеллектуальная жизнь уже ушла из средневекового университета, но еще не вернулась в стены современных институтов знания. Стратегия существования «внеинституционального» интеллектуала этого времени состояла в нахождении покровителя-патрона, который «спонсировал» его творческую деятельность. Покровитель, в свою очередь, выступал как лицо содержательно заинтересованное в творчестве своего подопечного, он мог оказывать влияние на направление его деятельности. Между таким патроном, выступавшим не как рациональный экономический агент, а как меценат, устанавливались тесные неформальные отношения, оказывавшие заметное влияние на направление и содержание деятельности «клиента».

В настоящее время на уровне исторической фактичности мы имеем весьма подробное описание деятельности одного из таких институтов, а именно издательства «Путь», вла-

[85] См. *Ж. Ле Гофф*. Интеллектуалы в средние века. Долгопрудный, 1997.

дельцем которого была М. К. Морозова, поэтому мы можем проиллюстрировать сказанное на этом материале. Принципиально важно то, что никакого экономического смысла деятельность издательства не имела: «Будучи «идейным» предприятием «Путь» определял свою издательскую политику не в соответствии с реальной конъюнктурой, а исходя из идейной программы... Никаких коммерческих проектов здесь не предпринималось. Предприятие принципиально отказывалось от всех предложений о переиздании ранее выходившей, пусть и имевшей спрос литературы»[86]. Сама патронесса группы была носительницей определенного комплекса взглядов, который самым непосредственным образом влиял на содержание производимой «Путем» продукции. Вплоть до таких вот деталей: «Отрицательное отношение группы к католицизму было усугублено трудным детством М. К. Морозовой, натерпевшейся от родных-католиков»[87].

Отличие же от европейских домодерновых форм патронажа состоит здесь в том, что, патрон взаимодействует не с одним клиентом, с целой группой. Поскольку такая групповая структура сама по себе уже достаточно сложна, контроль над ней требует определенной иерархической упорядоченности. Поэтому покровитель-патрон осуществляет взаимодействие предпочтительно с клиентом, выбранным в качестве «лидера» группы, который выступает своего рода содержательным координатором ее деятельности (такое управленческое решение можно предположительно объяснить тем, что патрон не может хорошо ориентироваться в содержательной специфике деятельности отдельных членов группы, что принуждает его полагаться на мнение лидера-координатора). В случае «Мусагета» таким лидером является Э. Метнер, сразу же включенный

---

[86] *Голлербах Е.* Указ. соч. С. 185.

[87] Там же. С. 46. В работе Голлербаха подробно документировано множество интеллектуальных интервенций патронессы группы «Пути».

в состав редакции русского «Логоса», в случае «Пути», где Морозова выступала не только спонсором, но прямым организатором и координатором деятельности издательства, такой фигурой был Евгений Трубецкой: «Хотя по многим дискуссионным вопросам Трубецкой расходился с остальными путейцами и в конфликтных ситуациях обычно оказывался в меньшинстве, в итоге всякий раз решающим оказывалось именно его мнение»[88]. Главной же причиной «исключительной влиятельности» Трубецкого в издательстве «Путь» Е. Голлербах прямо называет «личную близость князя и Морозовой»[89].

Эта сложная, неформальная групповая форма организации «идейного производства» в России делает, очевидно, анализ его функционирования весьма сложным. Идейная группа не просто взаимодействует с другими группами в поле интеллектуальных столкновений. В пределах таким образом организованных групп начинаются собственные процессы дифференциации, где идейные факторы и факторы борьбы за влияние сплетаются в сложную амальгаму, в результате чего содержательная, фасадная специфика продукции этих групп может быть простым следствием запутанных неформальным меж- и внутригрупповых конфликтов. Русский «Логос» оказывается именно в этой ситуации, связав наиболее продолжительный период своего существования с деятельностью издательства «Мусагет». Издательство, главным редактором которого был Эмиль Метнер, финансировалось состоятельной немкой Ядвигой Фридрих, которая — в отличие от Морозовой — близкого участия в делах издательства не принимала, взаимодействуя, видимо, в основном с Метнером, выступавшим в роли лидера-координатора с широкими полномочиями. В результате, как замечает Р. Крамме, сложилась любопытная экономическая система: «фрау Фридрих имела состоя-

[88] Там же. С. 80.
[89] Там же. С. 78.

ние в Германии, финансировала из него русское издательство в Москве, близкое к немецкой культуре, в которое был принят, кроме прочего, русский "Логос", а он опять же из ее денег выплачивал, в свою очередь, гонорары за те сочинения, которые получал из немецкого "Логоса"»[90].

Это остроумное наблюдение, однако, меркнет перед деталями процессов, которые привели к тому, что «Логос» стал субпредприятием «Мусагета». Для их реконструкции возьмем за исходный пункт цитату из письма Метнера Андрею Белому от 27. VII. 1912, приведенную в статье М. Безродного. В этом письме обнажается та мотивация, руководствуясь которой Метнер взял «Логос» под свое издательское покровительство: «...мусагетирование *Логоса* медленно, но продвигается, и уверяю Вас, что совсем иную еще картину являл бы собой этот ежегодник, если бы он попал в лапы Лурье. Уже одно то, что мы приняв Логос, хотя и с большими издержками, но исполнили катоновское Delenda est Cathago и титовское Delenda sunt Hierosalyma, ибо главное, не надо допускать юдаистической штаб-квартиры. Степун — «слаби», как говорит Эллис; Гессен — сын крещенных евреев; Яковенко — слишком абстрактен и не вполне еще свободен от когенианства, и вот старый и хитрый Лурье постепенно юдаизировал бы Логос до последней буквы»[91]. Отвлечемся от содержательных мотиваций Ментнера, которые нас здесь менее всего интересуют, и взглянем на эту ситуацию с точки зрения структурных особенностей организации борьбы идейных групп в России.

Фактически инициаторы русского «Логоса» оказалась в следующей ситуации. Из Германии объявляется группа

---

[90] *Крамме*. Указ. соч. С. 79.

[91] Цит. по: *Безродный*. Указ. соч. С. 376–377. Речь в цитируемом письме идет о Семене Владимировиче Лурье, стремившимся, если судить по приводимым М. Безродным здесь же воспоминаниям А. Белого, создать собственную издательскую группу на основании редакции «Русской Мысли». Латинские выражения в цитируемом письме: «Карфаген должен быть разрушен» и «Иерусалим должен быть разрушен».

единомышленников-интеллектуалов, решительно настроенных на издание журнала и имеющих за собой — помимо данного желания — определенный социальный и культурный капитал: международную редакцию журнала, представителями которой они выступают, связи с наиболее известными на тот момент немецкими философами, а также обещания расширения международной сети «Логоса». Эта группа не включена напрямую в конфликты и историю взаимодействия существующих русских идейных групп. Ее вдохновителям, очевидно, не удается найти «своего» спонсора-покровителя, на которого, если судить по германской предыстории организации журнала, они первоначально рассчитывали. В итоге русские вдохновители и организаторы «Логоса» выходят с определенным идейно-организационным товаром на рынок уже существующих и конкурирующих между собой в России идейных групп. В свою очередь, участники этого рынка оказываются, если судить по откровениям Метнера, перед выбором: либо приобретать данный товар в надежде повысить собственную капитализацию, либо же дожидаться, когда он будет приобретен конкурентами и пущен ими в дело по собственному усмотрению. Иными словами, *осуществляется продажа социального и культурного капитала логосцев на русском рынке конкурирующих идейных групп*, ресурсный базис существования которых был определен выше как система спонсорского патронажа. Поскольку «Логосу» не удалось найти собственного спонсора, то конечной целью этой операции «купли-продажи» мыслится приспособление нового журнального органа для целей «покупателя». Результатом этого процесса видится, как выражается Метнер, «мусагетирование» «Логоса».

Поскольку механизм функционирования идейных групп был в значительной степени определен неформальными факторами, то в истории взаимоотношений «Мусагета» и «Логоса» мы обнаруживаем действие множества краткосрочных и случайных причин. Например, на стадии подпи-

сания соглашения между Метнером как представителем «Месагета» и Гессеном и Степуном как представителями международного редакционного комитета «Логоса» Метнер делился с Гессеном своими планами сделать «Логос», в частности, органом борьбы с модернизмом в музыке (видя в этом феномене проявление «юдаизма»)[92]; патронессе Ядвиге Фридрих Метнер писал, что одной из главных причин, побудивших его к союзу с «Логосом», является стремление обеспечить Андрею Белому возможность публиковать свои философские сочинения на Западе[93]. Вступая в альянс с «Логосом», Метнер, кроме того, демонстрировал расширение деятельности своей идейной группы за пределы литературы — на общекультурную область[94].

Однако Метнер не только питал надежды на превращение «Логоса» в инструмент реализации идей своей группы (что, правда, ему не удалось, несмотря на оптимизм, выраженный в цитированном письме к Белому). «Логос», что особенно примечательно, использовался Метнером как инструмент внутригрупповой борьбы в самом издательстве: представителям «Логоса» он, по сути, отвел роль противовеса своим «штейнеризировавшимся» коллегам — Белому и Эллису. Так, конфликт между Белым и представителями «Логоса», о котором мы еще скажем ниже, имел для Метнера вполне определенный социальный смысл. Он позволил ему устранить Белого от редактирования «Трудов и дней», ослабив тем самым антропософское крыло в своем издательстве[95]. Видимо, именно эта инструментализация «логосцев» в ходе внутригрупповой борьбы группы «Мусагет» является одной из главных причин расставания «Логоса» с этим издательством: по воспоминания Степуна на невозобновлении контракта с «Логосом» настоял именно Белый. Идейные рас-

[92] Там же. С. 375.
[93] Там же. С. 377.
[94] Там же.
[95] Там же. С. 390.

хождения, форму которых обычно принимают такого рода разводы, мы — гипотетически — считаем менее важным фактором. По крайней мере, они не мешали Г. Рачинскому, работать сразу на оба, на первый взгляд, враждующих между собой лагеря — группу «Путь» и издательство «Мусагет».

При наличии такого конгломерата разнородных интересов, которые Метнер и «Мусагет» пытались реализовать посредством «Логоса», трудно себе представить, во что бы превратился журнал, если бы его организаторам не удалось сохранить автономию в рамках «Мусагета». Для этого в ход шли и рационально-универсальные аргументы, и ссылки на необходимость ради «настоящего всеобъемлющего синтеза» не останавливаться «перед некоторым самоотречением»[96]. В этой ситуации невозможно переоценить значение того, что основные представители «Логоса» выступали как представители «международной редакции», которая, по сути, и выступала как основной руководящий орган журнала, а русская редакция — как собственник «идеи» «Логоса»[97]. При этом сама международная редакция была устроена не вполне симметричным образом: «немецкие издатели и редакторы как члены Международной комиссии были также и членами русской редакции с правом голоса, но vice versa это правило действовало не столь же однозначно. Так, Метнер лишь позже был кооптирован в международный комитет»[98]. Здесь в русской интеллектуальной жизни, возможно, впервые сработал эффект глобализации: экстерриторизация руководящего органа русского «Лого-

[96] Из письма Гессена Метнеру 5.XI.1909. Цит. по: *Безродный*. Указ. соч. С. 376.

[97] Ср. в договоре между «Логосом» и «Мусагетом»: «Русская редакция «Логоса» во всех редакционных делах пользуется полной самостоятельностью, будучи связана лишь международным редакционным комитетом» (Цит. по: *Безродный*. Указ. соч. С. 398); «Идея «Логоса» составляет достояние редакции. Редакция может передать издание «Логоса» по истечении 2-летнего срока какой-либо иной фирме» (Там же. С. 400) .

[98] *Крамме*. Указ. соч. С. 79.

са» позволила журналу добиться определенной автономии и не допустить «*мусагетирования*» журнала так, как это хотелось Метнеру. Как замечает в этой связи М. Безродный «от идейного руководства «Логосом» Метнер был с самого начала отстранен — корректно, но решительно»[99].

Что же касается собственно экономической подоплеки журнала, то, насколько мы можем судить по имеющимся в нашем распоряжении источникам, она была не лишена странностей, на которые обречено предприятие, которое, с одной стороны, спонсируется покровителем, тогда как, с другой стороны, эта спонсорская, внеэкономическая помощь является, разумеется, ограниченным ресурсом. Сопоставим два факта. Р. Крамме сообщает на этот счет весьма краткое, но красноречивое сведение: тираж русского «Логоса» «достиг в среднем в два раза большего тиража, чем его немецкий близнец»[100]. М. Безродный, основательно вошедший в финансово-издательские детали предприятия, отмечает, однако, что выпускаемые тиражи не расходились, причем не в последнюю очередь — по причине чрезмерно высокой отпускной цены журнала[101]. Показательно, что спустя несколько месяцев после выхода первого номера в Петербурге было продано (как сообщает в одном из своих писем Метнеру Гессен) всего 50 экземпляров нового журнала. Не менее красноречив и другой факт: в последнем номере «Логоса» сообщается, что в книжных магазинах Товарищества Вольф продаются *полные* комплекты ежегодника, а «подписчики журнала «Логоса» могут получить старые номера «Логоса» со скидкой в 10%». Факт столь большого тиража и высокой цены при явном отсутствии широкого спроса невозможно, видимо, объяснить иначе, чем неэкономической логикой расходования спонсорских ресурсов.

[99] *Безродный*. Указ. соч. С. 376.

[100] *Крамме*. Указ. соч. С. 82.

[101] Согласно договору об издании журнала «Логос» издательством «Мусагет», первый номер «Логоса» печатался в количестве 3000 экз.

При этом, однако, группа, «хотя и с большими издержками» (Метнер) взявшая «Логос» под свое крыло, все же имеет дело с ограниченным ресурсом, что принуждает ее со временем принять в соображение цену этих «больших издержек». В силу этого нерентабельность предприятия, появившиеся у «Логоса» долги перед «Мусагетом» также можно считать одной из причин расставания «Логоса» и «Мусагета», имевшего на реализацию своих проектов ограниченный объем спонсорских средств[102]. Эти соображения имеют тем больший вес, если принять во внимание скромные успехи по «мусагетированию» журнала.

В Товариществе Вольф, куда в итоге перекочевал «Логос», сумевший сохранить свою автономию, журналу, насколько мы можем судить, были предложены условия, отличные от традиционных для функционирования идейных групп: долевое финансирование (Вольф/Логос как 3600/700 руб. ежегодно) и такое же пропорциональное участие в прибылях. При этом Товарищество не вмешивается в содержательную политику журнала, требуя лишь большей «популярности» материалов. В письме Метнеру, где Гессен описывает эти условия, он, впрочем, выражает надежду на то, что через два года после истечения контракта с Това-

[102] См. Безродный. Указ. соч. С. 393–394. Объем доступных на сегодняшний день сведений о финансовых механизмах работы идейных групп этого периода довольно скуден, поэтому сделанные здесь обобщения имеют в значительной степени гипотетический характер. Е. Голлербах, описывая функционирование «Пути», отмечает, что ряд публикаций издательства полностью или частично оплачивался самими авторами (*Голлербах*. Указ. соч. С. 75). При этом неясно, насколько экономически оправдано или неоправданно было инвестирование авторами личных средств в публикацию своих собственных книг. Еще один поразительный факт, приводимый им же, состоит в том, что «Пути» содействовал и Московский университет (оплатив, например, Эрну заграничную командировку для написания монографии, а также отпустив средства на печатанье его работы «Философия Джоберти»). Экономика функционирования «идейных групп» в России все еще остается белым пятном и требует более детальных исследований.

риществом Вольф и погашения долгов «Мусагету» «Логос» вновь вернется в это издательство[103]. Достаточных сведений о том, как сложилась эта новая, во многом более коммерческая судьба «Логоса», в доступных нам исторических исследованиях обнаружить не удалось. По поводу прекращения выхода «Логоса» мы даже столкнулись с совершенно противоречивыми объяснениями: одно из них является цензурно-идеологическим, тогда как другое — чисто экономическим. Так, М. Безродный сугубо гипотетически предполагает, что причина была «чисто внешняя: вступление России в войну с Германией делало невозможным выпуск русского журнала, пропагандирующего идеи современной немецкой философии»[104]. Однако данное предположение, несмотря на свою, казалось бы, очевидность, находится в серьезном противоречии с декларируемыми целями «Логоса», который делал акцент на развитии научной философии как таковой, а отнюдь не на пропаганде немецкой философии. Если мотивировку «логосцев» никто не принимал всерьез, то это весьма показательный факт тогдашнего восприятия «Логоса» в русском общественном сознании, который, однако, еще нужно подтвердить. Но относительно прекращения выхода «Логоса» в 1914 году существует и другое свидетельство. В «Хронике книгоиздательства и книжных магазинов Т-ва М. О. Вольф за месяц» (датируется июнем 1916 г.), где речь идет о неожиданных изменениях в структуре читательского спроса в 1916 году, говорится, что возник «большой за последнее время интерес к книгам по философии, рассчитанным на читательские “верхушки” и в обычное время годами ожидавшим своего читателя. Так, философские сборники “Логос”, года два тому назад прекратившиеся из-за сравнительно вялого отклика читающего общества, сейчас неожиданно пошли в ход и распространяются так, как не могли об этом даже мечтать в ту

[103] *Безродный*. Указ. соч. С. 395–396.
[104] Там же. С. 396

пору, когда это громоздкое периодическое издание выпускалось на рынок “свежими” нумерами»[105]. Иными словам, прекращение «Логоса» было обусловлено сугубо экономическими, а не цензурно-идеологическими соображениями. Данный вопрос, ввиду конфликтности предложенных объяснений, нуждается, очевидно, в более детальном историческом исследовании.

Возвращаясь, однако, к истории альянса «Логоса» с «Мусагетом», важно еще раз подчеркнуть, что журналу в значительной мере удалось сохранить автономию своей редакционной политики, а значит и свой самостоятельный социальный и культурный капитал, позволивший ему позднее отыскать идейно-нейтрального коммерческого партнера. Появление в русском интеллектуальном пространстве, так сказать, «свободно парящего» журнала, не связанного с университетом и не поглощенного существующими идейными группами, можно, видимо, объяснить теми эффектами, которые порождены догоняющей, в том числе интеллектуальной модернизацией России. Настойчивое отстаивание «научной» автономии, подкрепленное международным характером организации редакции, оказалось, видимо, достаточным для того, чтобы «Логос» смог избежать участи «мусагетирования». В то же время если взглянуть на творческие биографии основных редакторов русского «Логоса» (в особенности Степуна и Яковенко) с точки зрения социологии интеллектуалов, то можно заметить, что они как при организации «Логоса», так и в последующем придерживались стратегии наращивания и конвертации своего символического капитала и интеллектуальных компетенций, эксплуатируя межкультурные транзакции: находясь в России, они выступали как носители и распространители западного знания, оказавшись же в результате в эмиграции, — как носители русской культурной традиции.

[105] Цит. по *Голлербах*. Указ. соч. С. 262.

Отвлекаясь, однако, от этих индивидуальных стратегий отдельных членов редакции русского «Логоса» на рынке интеллектуальной продукции и обращаясь к «Логосу» как самостоятельному культурному институту в русском контексте, следует, далее, заметить, что исчезновение фоновой институциональной структуры в виде университетской философии в том виде, как мы находим ее в Германии, и перемещение его в пространство конкуренции идейных групп привело к резкой *публицистической примитивизации дискуссии*. Русский «Логос» выпадает из того нюансированного философско-теоретического контекста, в котором находится его немецкий аналог, и попадает в совершенно иное поле напряжений и оценок.

Сразу после выхода первого номера русского «Логоса» Владимир Эрн выступил со статьей «Нечто о Логосе, русской философии и научности», в которой, по сути, навязывает «логосцам» новое издание спора (нео) западников и (нео) славянофилов, противопоставив мертвящему, «меоническому» «рационализму» запада животворный «онтологизм восточного умозрения»[106]. Сама постановка такого вопроса исключала какую-нибудь дифференциацию позиций, сходную с той, которая прослеживается в немецком контексте, где на страницах самого журнала и вокруг него прослеживается нюансированная дискуссия различных философских направлений. Эта дискуссия неозападников и неославянофилов получила свое развитие в последовавшем затем обмене репликами между Эрном и Семеном Франком, выступившим по просьбе Петра Струве с ответной статьей в «Русской мысли». В ходе этой дискуссионной стычки Франк, в частности, пытался указать Эрну на то, что неправомерно говорить о «западе» и «западной философии» (равно как и о «востоке» и «восточной философии) как о чем-то едином. Идейно-публицистические позиции

[106] *Эрн В.* Нечто о Логосе, русской философии и научности // В. Эрн. Сочинения. М., 1991. С. 80.

были, однако, определены, и «Логос» был включен в русский интеллектуальный контекст как «неозападнический проект». «Ежегодник по философии культуры» оказался, очевидно, прямо-таки находкой для религиозных публицистов, объединившихся вокруг редакции «Путь», которым для самоопределения в качестве «неославянофилов» просто необходимо было отыскать каких-то «неозападников»[107]. Все эти новые издания старых и узнаваемых полемических и риторических фигур русской интеллигенции осуществлялись, напомним, незадолго до тех социально-политических и культурных потрясений, которые очень скоро отправили всю эти систему оппозиций если и не прямо в исторический архив, то, по меньшей мере, на глухую периферию интересов русских эмигрантских групп.

«Логос», проект которого был адаптирован к немецкой институциональной инфраструктуре, в России попал в поле «идейной», публицистической дискуссии, в пространстве которой не действовали нормативы научной (т. е. институционально-нормированной) рациональности. Особенно показательно в этом отношении то место статьи Эрна[108], где он занимается развенчанием «мифов о научно-

[107] Сама группа, объединившаяся вокруг «Пути», не была, разумеется, однородной, и многие ее представители, включая патронессу группы М. К. Морозову, были настроены решительно против такого самоопределения. Подробнее см.: *Голлербах*. Указ. соч. С. 57–58. Согласно выводам самого Голлербаха идеологическую ориентацию группы можно определить как «русский христианско-либеральный национализм» (Там же. С. 59) .

[108] Потрясающий факт, учитывая то, что Эрн равным образом был озабочен своей научной карьерой: в 1914 г. он завершает свою магистерскую диссертацию, в 1916 г. — докторскую. Причем обе они — совершенно в духе трансграничной стратегии русских интеллектуалов — посвящены итальянской философии. Это обстоятельство свидетельствует о том, что в России оказывается возможной как бы двойная жизнь интеллектуала: с одной стороны спокойно разворачивается научная университетская карьера, подчиненная нормам научности, тогда как с другой стороны, то же самое лицо может выступать в контрадикторной роли

сти», сциентистских «мифологем», в плену которых, по его мнению, находятся «логосцы»: «Все они лежат распростертыми ниц перед меоническим, вышедшим из недр позитивизма идолом»[109]. Эрн, разумеется, совершенно прав, когда пишет, что «*единой, всеобщей науки, — не существует*»[110], повторяя то же самое и применительно к философии: «единой «научной философии» *не существует*. Существует в Германии *несколько* философий, из которых каждая притязает на исключительную «научность», отрицая научность своих соперниц»[111]. Однако здесь упущено важнейшее: стремление к созданию «единой науки» и «единой научной философии» выступало и, как можно сказать с рядом оговором, до сих пор выступает везде, где существует наука, в качестве цели, определяющей динамику и мотивацию как научного, так и философского знания[112].

задорого публициста, ниспровергающего базовые нормы научного дискурса. Впрочем, это «ниспровержение» имеет перформативно противоречивый характер: Эрн развенчивает «миф о научности», «вскрывая его принципиальную противоречивость» и выясняя «его логическую невозможность» (*Эрн*. Указ. соч. С. 99), т. е. тем самым утверждая некие всеобщие, формально-логические научные правила, выходить за рамки которых, согласно своему замыслу, не намеревались и неокантианцы юго-западной школы.

[109] Там же.

[110] Там же. С. 101.

[111] Там же. С. 104.

[112] Эта идея единства, разумеется, не подразумевает методологически и предметно гомогенную «unified science». Речь идет, в частности, о коммуникативном единстве: науку от не-науки отличает то, что любое противостояние позиций в науке может быть посредством рациональных процедур сведено на уровень общей дискуссии, в которой отдельные позиции могут быть или сопоставлены по критериям эмпирической обоснованности и логической когерентности, или может быть вынесено суждение, что такое сопоставление невозможно при современном состоянии науки (с указанием тех условий, при которых спор может быть разрешен), или может быть определено, почему данный вопрос выходит из сферы компетенции науки. Это, опять же, не факт, а норма, однако именно она позволяет отличать научные дискурсивные практики от ненаучных.

Здесь мы не имеем возможности подробно останавливаться на анализе дискуссии между «Логосом» и «Путем», протекавшей в русле одного из «вечных» русских вопросов, но один принципиальный момент все же стоит отметить. Дело в том, что *в логике развивавшихся Эрном аргументов* (как в его статьях, связанных с выходом «Логоса», так и в последствии, например, в работе «От Канта к Круппу», которая понималась как продолжение той же самой «антинемецкой» компании, в которой позицию Эрна счастливым образом[113] подтвердила начавшаяся война) *нет ничего специфически русского*. Ровно такие же противопоставления и фигуры аргументации в изобилии можно встретить в самой Германии, где многие с удовольствием подписались бы под словами Эрна: «Общий механистический темп жизни, обусловленный торжеством рационализма, глубоко враждебен культуре»[114]. Такого рода риторика и образ мыслей в Германии также получили мощный импульс в публицистических памфлетах первой мировой войны, в частности, в форме противопоставления живой (и при этом, конечно, «восточной») *культуры*, которая отличает одухотворенную Германию, и мертвой, механистической, рационалистической *цивилизации*, которая расцвела на «западе» (т. е. во Франции, Англии, США). Но своего полного расцвета вся эта антирационалистическая публицистика, облекающаяся в религиозные или «народно»-националистические формы, получает в период Веймарской республики, сделав Германию интеллектуально несостоя-

[113] Буквально так. В одном из писем В. Эрн описывает одну из своих встреч, произошедших после начала войны, на которой присутствовали Вячеслав Иванов и Григорий Рачинский. Когда воодушевленный и оптимистически ожидавший скорой победы Рачинский сделал какое-то полемическое замечание Эрну, то Иванов «сделал торжественную декларацию»: «Мы прежде всего должны признать, что победил Эрн», — и продолжал «все в этаком духе по поводу моих давнишних выступлений» (цит. по *Е. Голлербах*. Указ. соч. С. 250–251) .

[114] *Эрн*. Указ. соч. С. 80.

тельной перед фашизацией культуры[115]. Этот примечательный феномен, при котором авторы, настаивающие на какой-то особой («русской», «восточной», «православной» и т. д.) самобытности в действительности *полностью копируют* те же самые ходы мысли, которые можно встретить в лагере их мнимых оппонентов, указывает на то, что здесь имеет место общий, сугубо социальный по своей природе феномен, который, кстати сказать, давно проанализирован и описан. Например, в терминах Карла Мангейма его можно определить как антидемократическую тенденцию, которую, как свою необходимую антитезу, порождает процесс «демократизации духа»[116]. Россия и Германия в XX столетии не смогли совладать с этой антидемократической тенденцией, хотя она и приняла в этих странах различную конечную форму.

Не менее своеобразная полемика развернулась не только по линии, прошедшей между «Логосом», селективно защищавшем «Логос» Франком и Эрном, представлявшем религиозно-философскую издательскую группу «Путь». Еще более экзотическая стычка произошла в 1912 г. между поэтом-символистом Андреем Белым и представителями

[115] Для более подробного ознакомления с данным пластом немецкого дискурса см. в частности, работы: *Бурдье П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М., 2003. С. 25–79; *Kusch M.* Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge. London/New York, 1995. P. 211–271 (перевод на русский язык: Логос. 2004. № 3–4 (43). С. 171–204); *Ringer F. K.* The Decline of the German Mandarins. Cambridge, 1969 (ряд фрагментов работы опубликован в журнале «Новое литературное обозрение» (2002. № 1 (53). С. 105–158)). В статье А. Вишневского «Русский или прусский?» можно ознакомиться со множеством копирующих друг друга образцов русской и немецкой риторики самобытности, которая была воспроизведена также и в постсоветской России (*Вишневский А.* Русский или прусский? Размышления переходного времени. М., 2005. С. 328–377).

[116] См.: *Манхейм К.* Проблема интеллигенции. Демократизация культуры. Ч. I. М., 1993. (Словом «культура» в этом русском переводе с английского передано немецкое слово «Geist» (дух)).

«Логоса» на страницах «Трудов и дней» (органа издательства «Мусагет», где в это время выходил и «Логос»)[117]. Поэт, входивший в круг «Мусагета» и поддавшийся в это время очарованию антропософской доктрины Рудольфа Штайнера, опубликовал здесь статью «Круговое движение (Сорок две арабески)», где среди прочего обрушился на неокантианство, к которому незадолго до этого питал симпатии. В ответ Степун поместил в том же выпуске «Трудов и дней» «Открытое письмо Андрею Белому», где весьма остроумно отвечал поэту-символисту, пытаясь убедить его, в частности, в том, что тот не имеет *«нравственного права»* (sic!) противопоставлять свой «взгляд и нечто» на философию «тому огромному и серьезному труду, который многие из неокантианцев несли всю свою жизнь над усовершенствованием завещанной им Кантом системы»[118]. Всю нелепость этой полемики понимал, пожалуй, и сам Степун, замечая в своем «Письме», что «вскрытие и анализ» всех этих «безответственных обобщений» «должен быть решительно изъят из компетенции философии и эстетики и вручен, как ни странно, компетенции хореографии»[119]. Однако русскому «Логосу» приходилось реагировать на ту критику, которую он вызывал, и иметь дело с теми оппонентами, с которыми он фактически сталкивался. Ведь в России журнал оказался вне тех институциональных рамок, которые совершенно иным образом организовывали пространство рецепции журнала в Германии. Он обнаружил себя в пространстве идейных дискуссий, в котором интеллектуальную моду задает, в частности, умствующий литератор. И это идейное, литературно-публицистическое пространство организовано по своим правилам. В част-

[117] Подробнее об этом инциденте, видимо, также способствовавшем прекращению сотрудничества между «Логосом» и «Мусагетом», см.: М. Безродный. Указ. соч. С. 389–391.

[118] *Степун Ф.* Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение» // Ф. Степун. Сочинения. М., 2000. С. 813.

[119] Там же. С. 808.

ности, тому же литератору для того, чтобы удерживаться в фокусе общественного внимания, приходится «ежегодно оповещать читающий мир о свершившемся в нем превращении»[120].

Влияние этого контекста, не могло не сказаться на всем содержании работ русских авторов «Логоса», придав им своеобразную монотонность и монотематичность. Мотив, прозвучавший в редакционном предисловии к первому номеру русской версии журнала, затем на всевозможные лады варьируется в статьях русских неокантианцев. Это мотив *невозможности реализации полноты всеединой гармонии*, идеал которой в самых разных модификациях пронизывает как русскую философскую, так и русскую общественно-политическую мысль (от консервативно-религиозной до радикально-революционной). Рассуждая о мистике, Фридрихе Шлегеле, «жизни» и «переживании», основные авторы «Логоса», по сути, повторяют одну мысль: такая полнота всеединства не может быть ни реализована в этом мире, ни даже выражена сколько-нибудь ясным образом. Критическое отношение к мистике, которая, как мы видели выше, является легитимной темой для философской системы юго-западной школы (поскольку сама мистика также является культурным феноменом), *радикализуется* в русском контексте. Эта радикализация доходит до полного отрицания за мистикой сколько-нибудь осмысленного содержания, что находит свое выражение, в частности, в работе Гессена «Мистика и метафизика» в первом номере русского «Логоса». И хотя такая позиция вступает в противоречие с систематикой Риккерта, она в данном случае объяснима резким критическим отношением русских неокантианцев к общему настрою русской религиозной философии. В самой формуле «положительного всеединства», как пишет Степун, уже заключено «деструктивное начало»: «в понятии положительного всеединства мы схватыва-

[120] Там же. С. 816.

ем в сущности не жизнь, но лишь тот логический жест наш, которым, желая схватить жизнь, мы только снова и снова спугиваем ее»[121].

Эта мнимая утопия подлежит, с точки зрения ведущих авторов «Логоса», замене на «многообразие культурного творчества» (Степун), которое ограничено, но реализуемо; относительно в своей значимости перед лицом абсолютной полноты «Жизни», но при этом составляет достоинство конечной человеческой жизни. Или, как формулирует сходную идею Генрих Ланц: «Лишь в “делах” своих, в системе “дел” своих он [человек — *В. К.*] имеет свое специфическое, человеческое бытие. “Дело” же всегда остается задачей, проблемой, идеей; оно по своему принципу, “по определению”, как говорят математики, не может исчезнуть и умереть в своем результате; ибо результат есть всегда новая задача, новое “дело”»[122]. *Русскому утопизму всеединства основные авторы русского «Логоса» противопоставили идею культурного творчества, а стихии эстетически-экстатического переживания полноты — идею неустанного дела-творения, созидательной и кропотливой работы*[123]. Именно поэтому в рецензиях «Логоса» мы находим, например, положительные отзывы на книгоиздательскую деятельного того же «Пути», в которой они обнаруживали ту самую культурную деятельность, которой они требуют со страниц своего журнала.

---

[121] *Степун Ф.* Жизнь и творчество (№ 6. С. 102).

[122] *Ланц Г.* Вопросы и проблемы бессмертия (№ 6. С. 260).

[123] Разумеется, существует целая гамма нюансов в позициях отдельных «логосцев», в которые мы здесь не входим. Обозначенная здесь идея простирается от строгой позиции Ланца и воинствующих антирелигиозно-философских выпадов Яковенко до пронизанной религиозным томлением позиции Степуна, для которого — несмотря на все его критические выпады относительно «положительного всеединства» — последовательный ригоризм «дела-творчества» является неприемлемым: «Погрузиться в сферу творчества и утверждать, что ею исчерпывается Жизнь, что в ней обретается Бог, — это значит исказить образ Жизни и забыть о живом Боге» (№ 6. С. 125).

Монотонность и настойчивость, к которой обязывало русский «Логос» его идейно-публицистическое окружение, обернулась, однако, односторонностью и селективностью тематики протагонистов ежегодника. Эта ограниченность и односторонность особенно бросается в глаза, если сопоставить доминирующую тематику их работ и, скажем, две первые статьи, открывающие первый номер «Логоса», — статью Риккерта «О понятии философии» и статью Э. Бутру «Наука и философия». Для русских авторов «Логоса», напротив, *не существует ключевой проблемы современной на тот момент философии, а именно проблемы переопределения и выстраивания новой системы отношений с частными науками*. Предаваясь открытым и латентным дискуссиям с поэтами и религиозными философами, они словно бы не замечают слов Риккерта: «Философия первоначально включала в себя решительно все проблемы действительного бытия. Но эта стадия развития уже давно миновала, и философии никогда не вернуться к ней. С течением времени специальные науки постепенно отобрали у философии все проблемы, касающиеся действительного бытия, а поэтому и предмет философии должен был измениться. В последнее время процесс этот, по крайней мере в принципе, завершился, и *это обстоятельство имеет решающее значение для понятия философии как особой науки*...»[124]. Здесь располагается своего рода «слепое пятно» русских неокантианцев, появление которого можно объяснить только тем, что русские авторы «Логоса» не включены в ту рамку, которая делает эту тематику неизбежной как для немецкого, так и для французского автора — рамку современных научных институтов, в которых действует и немецкий, и французский автор.

Еще один сектор собственно философской тематики, который полностью выпал из поля зрения русского «Логоса», — это *историчность*. В этом можно видеть проявление как неокантианского ценностного абсолютизма, так и более общей

[124] *Риккерт Г.* О понятии философии (№ 1. С. 34–35). Курсив в цитате наш — *В. К.*

проблемы русской философии в целом, которая — при всей своей развитой историософии — не продвинулась далее схем рационализации истории в духе Гегеля (которые обнаруживаются как у Владимира Соловьева, так и у Бориса Яковенко, который, впрочем, был не прочь порассуждать о том, что «антиисторизм» был чужд «Логосу»[125]). Однако ни один русский автор не выступил в «Логосе» со статьей, в которой тема истории была заявлена хотя бы как побочная (если не причислять, конечно, к числу таковых статью А. Змиева «Значение Отечественной войны в истории русского самосознания» (№ 5)). Таким образом, одна из основных философских инноваций XIX века, который иногда называют «веком историцизма», прошла мимо русской философии — по крайней мере, в той ее части, которую мы находим в «Логосе».

Отсутствие на страницах «Логоса» эксплицитно заявленной социально-политической проблематики, «академическая» нейтрализация актуальных социально-политических тем, которые хотя и находят свое выражение

[125] См., в частности, его предисловие к последнему, «пражскому» номеру «Логоса». В принципе, Яковенко — при всей своей исторической эрудированности — по характеру своего историзма не выходит за пределы гегелевской по своему типу рационализации истории. Ср.: «Опираясь на все предшествующие, каждая подлинно новая система философии выдвигает на первый план какой-либо новый момент, одинаково со всеми необходимый для полноты общего философского единства. Этот процесс выявления необходимых моментов философского знания есть процесс установления философии как науки. Когда это свершится и философия выступит как вполне сложившаяся наука, — все множественные исторические моменты получат значение систематическое, и на место исторического единства непрерывности станет систематическое единство гомогенности» («О Логосе». № 3. С. 58–59). Одна из парадоксальных особенностей восклицательного стиля самостоятельного философствования Яковенко состоит в том, что оно сочетает хлесткие номинативные высказывания одного рода (например, «всякое подлинное творчество живо единством предания и задания» (№ 9. С. 11) с такими ходами аргументации, которые — в том случае, если они развернуты, — фактически упраздняют значение хлестких номинальных фраз.

в статьях о праве, экономике, марксизме и т. д., но при этом рассматриваются сугубо теоретически, погружаясь в нюансы понятийной спецификации, отличает, правда, не только русский, но и немецкий «Логос». Но если в немецком контексте слабость публичных навыков философствования является общим изъяном немецкой университетской науки, то в русском контексте такое объяснение будет, видимо, недостаточным. Академическую нейтральность материалов журнала можно в данном случае объяснить тем, то сциентизированная установка является для его вдохновителей той точкой опоры, которая позволяет им сохранять автономию по отношению к центрам притяжения русских идейных групп. Эта позиция, при отсутствии прямого включения журнала в жизнь русского университета, приобретает для «логосцев» самостоятельную ценность, которая формулируется ими как ценность «профессионализма» в противоположность ценности ангажированности. В знаменитой формулировке Степуна эта оппозиция определяется как противопоставление вопроса «владеешь ли своим мастерством?» вопросу «како веруеши?» В силу того, что данная позиция является для русского контекста того времени, по сути, уникальной, было бы, очевидно, неоправданно определять ее как недостаток «Логоса».

Однако довольно трудно объяснить воспроизводство той же сциентистской установки, которая обнаруживается в последнем, «пражском» номере журнала, в предисловии к которому говорится: «переживаемый нашей эпохой кризис традиционных политических представлений налагает на философа сугубую обязанность подвергнуть беспристрастному, чисто предметному исследованию последние философские основания всех тех учений и устремлений, которые недавно еще господствовали над умами сходящего со сцены поколения и в большей или меньшей степени все еще продолжают властвовать над политической мыслью России и Запада» (№ 9. С. 15). В этом призыве обращает на себя внимание сугубо фундаменталистская установка

на исследование *последних оснований* при полном отсутствии вопроса о *социальной прагматике* соответствующих течений. Этот ход мысли можно объяснить привычкой дистанцироваться от всякого «прагматизма» и сосредотачиваться на проблеме «оснований», которая была сформирована специфической историей уже упоминавшегося выше разграничения полномочий между университетом и «правительством» в немецкой теоретической культуре, чтобы затем войти в число теоретических установок русских неокантианцев. Но в случае людей, переживших русскую революцию, сохранение этой установки можно объяснить или индивидуальной косностью философских установок, или же, что более вероятно, особой прагматикой возобновляемого журнала, который, как можно предположить исходя из заявленной установки на теоретический фундаментализм, предполагалось, видимо, использовать для обслуживания русской философской эмиграции в рамках ее научно-университетской деятельности.

Наконец, следует добавить, что односторонность ведущих авторов русского «Логоса» обнаружилась в их нечувствительности к перспективным философским начинаниям начала XX в., конкурирующим с неокантианством. Этот момент достаточно хорошо описан в связи с рецепцией феноменологии[126], применительно к которой авторы «Логоса», по сути, транслировали те оценки, которые были сформулированы Наторпом и Риккертом. Содержание этих трафаретных оценок сводилось к тому, что заслуга Гуссерля состоит в том, что в первом томе «Логических исследований» он отчетливо сформулировал задачу освобождения философии от «психологических схем»[127]. Но при этом «во втором томе своих «Исследований» Гуссерль возвра-

[126] См. комментарии к работам отдельных русских неокантианцев в первом томе «Антологии феноменологической философии в России» (М., 1997).

[127] *Яковенко Б.* Обзор немецкой философии (№ 1. С. 252).

щается назад, снова затемняет проблему, с такой силой им выявленную в первом томе, и вовлекает ее во все последствия и взаимопротиворечия психологистического способа мышления»[128].

В довоенных публикациях авторов «Логоса» нередко можно встретить выражения «феноменологический», «феноменологическое описание». Однако за этим словоупотреблением стоит, по сути, лишь следование входящему в философскую моду жаргону. Наглядным примером несовпадения этого словоупотребления и содержательных установок феноменологии дает, например, статья Степуна «Жизнь и творчество» (№ 6). Здесь Степун с присущим ему литературным мастерством во второй главе статьи блестяще стилизуется под манеру письма Декарта («Тут у меня на минуту возникает мысль опереть свое строящееся знание, свою строящуюся философию на ...» и т. п.), после чего предлагает нам воспользоваться «феноменологически-дескриптивным методом»: «Слепые движутся ощупью: посохом философии, не могущей определить переживание, может послужить его феноменологическое описание» (с. 85). Далее следует опять же выписанная в стиле «Метафизических размышлений» Декарта сцена ночного чтения, а затем «феноменологическое» описание ее воспоминания. Однако это описание ничего общего не имеет с вывереннным узусом феноменологических дескрипций такого рода, и является, по сути, воспроизведением кантианской схемы субъект-объектного дуализма. Вспоминая о своем ночном переживании, Степун пишет: «Таким образом мое я распадается на два полюса, которые сейчас же по их распадении соединяются мертвым пространством ложащейся между ними дистанции» (с. 86). В феноменологии — будь то эйдетической или трансцендентальной — такого рода «описание» невозможно: распад моего «я» на два «я» не соответствует опыту нашего воспоминания, в котором сохраняется мо-

---

[128] Там же. С. 255.

дифицированная воспоминанием идентичность «я». К сожалению, такого рода литературные стилизации, через которые проступает переиначенный школьный схематизм и импортированные оценки различных философских течений, слишком часто встречаются в работах русских неокантианцев.

Постоянное подчеркивание особой важности темы «преодоления психологизма» у русских философов того времени также является признаком того, что они, если можно так выразиться, играют не на своем поле. Исходя из состояния современных исследований по этому вопросу[129], мы можем говорить о том, что тема «борьбы с психологизмом», которая в Германии неожиданно резко возросла в своей актуальности в начале XX в. и столь же резко сошла со сцены после первой мировой войны, является производной от институционального конфликта психологов и философов в немецких университетах (речь шла, по сути, о борьбе за рабочие места). В русском же контексте эта тема конвертировалась в «чисто теоретическую» проблему философии, которая была лишена всякого практического смысла, придававшего ей дискуссионное напряжение в среде немецких университетских философов и психологов.

Столь же трафаретными являются оценки работ Вильгельма Дильтея, а также целый ряд критических установок, которые берут свое начало в немецкой философии, но при этом единодушно принимаются как русскими неокантианцами, так и их, казалось бы, непримиримыми оппонентами (например, тем же В. Эрном[130]). Мы имеем в виду тотальное неприятие прагматизма и позитивизма. Вооб-

---

[129] См. *Куренной В.* Философия и институты: случай феноменологии // Логос 2002 5/6 (35). С. 135–161; М. Куш. Социология философского знания: конкретное исследование и защита // Логос 2002 5/6 (35). С. 104–134; *Kusch M.* Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge. London/New York, 1995.

[130] См. его статью «Размышления о прагматизме» (*Эрн В.* Сочинения. М, 1991. С. 15–34).

ще между «логосцами» и их главными оппонентами — неославянофилами — существовало широкое пространство согласия, которое во многих случаях делало их, по сути, единомышленниками. Если же к этому добавить индивидуальную специфику позиции некоторых из основных авторов «Логоса» (например, Степуна), которые, в конечном счете, чаяли достижения тех же интегрально-всеединых целей, что и их оппоненты, хотя и считали, что достижение их возможно лишь путем «многообразия культурного творчества», то можно согласиться с выводом Е. Голлербаха, что вражда «Логоса» и «Пути» была во многом мнимой, а само деление по этим лагерям — условным[131].

Указанная трафаретность основных авторов «Логоса» особенно бросается в глаза, если мы обратимся к работам Густава Шпета — автора, который не был привлечен к сотрудничеству с «Логосом», но при этом был одним из наиболее эрудированных носителей западной философской культуры в России этого времени. Имея более низкую плотность контактов с немецкими философскими кругами, он,

---

[131] *Голлербах*. Указ. соч. С. 354–355. Применительно к заключениям Голлербаха мы все же считаем необходимым оговориться, что «поддержание отношений» и личные симпатии, которые питали друг к другу отдельные сотрудники «Пути» и «Логоса», вовсе не является основанием для общего вывода, что «ожесточенный спор на отвлеченные темы» является между ними «условным» и «мнимым». Приписываемое Аристотелю выражение гласит на этот счет: «Платон мне друг, но истина дороже». Важно также то, что само основание фиксируемого в ряде случае единства воззрений представителей двух лагерей не является однородным. С одной стороны, некоторым авторам «Логоса» (и, напомним, авторам сборника «О Мессии») был не чужд крипто-мессианизм, одним из проявлений которого было, в частности, наделение неокантианской системы философии несвойственным ей в немецком оригинале оттенком мировоззренчески всеобъемлющего («всеединого») синтеза. С другой стороны, основу для единства во взглядах представителей «Пути» и «Логоса» следует искать именно в немецкой философии, которая в огромном числе случаев является отправной точкой и поставщиком концептуальных схем как для тех, так и для других. Отсюда, в частности, общее неприятие прагматизма, эмпиризма и позитивизма.

тем не менее, обладал острым чутьем на инновации в современной ему философии, опережающим образом улавливая ее основные тенденции развития. Его интерес к феноменологии, творчеству Дильтея, философии языка и историзму резко контрастирует с узким полем работы русских неокантианцев, группировавшихся вокруг «Логоса».

Указанная в связи с феноменологией неадекватность некоторых оценок «Логоса» сохраняется и даже усугубляется, если мы отследим траекторию философской эволюции журнала, проанализировав две граничные точки этой эволюции — предисловие редакции к первому и предисловие Бориса Яковенко к последнему номеру «Логоса» (оно так и называется — «Логос»). Мы не станем останавливаться на начальном тексте, основные содержательные моменты которого во многом уже были затронуты выше. Предисловие Яковенко, разумеется, не обладает той степенью взвешенности, которая отличает статью «От редакции» в первом номере, в нем явно обнаруживается слишком индивидуальный стиль и взгляд Яковенко, но формально он является одним из главных исторических документов, в котором запечатлена история русского «Логоса».

И что же фиксирует данный текст? Во-первых, неокантианство и философия ценностей уходят куда-то на задний план и напрямую даже не упоминаются[132]: весь этот тип философствования рассматривается теперь как некий пройденный «подготовительный этап», уже преодоленная «гегемония теории знания» (№ 9. С. 7). Во-вторых, мы вновь встречаем рассуждения о подступах к некоему «синтезу», в котором должны, наконец, слиться все различные течения современной философии, вступающие теперь на стезю новых «систематических построений»[133]. Причем на-

[132] Хотя в номере помещена уже упоминавшаяся выше статья Риккерта, в которой тот ведет запоздавшую критическую полемику с феноменологией.

[133] Т. е. речь вновь идет о «жажде нового синтеза», о котором повествует и предисловие к первому номеру русского «Логоса» (С. 10).

ступление этой новой «синтетической эпохи» мыслится по аналогии с тем путем, «который сто лет назад привел от Канта к Гегелю» (С. 6)[134]. Та самая феноменология, которая ранее не была сколько-нибудь серьезно воспринята Яковенко в его раннем категорично-смелом «Обзоре немецкой философии» (№ 1), теперь по умолчанию обозначается как господствующий «потенцированный эмпиризм», в котором «место чувственного предмета заступают... нечувственные сущности» (№ 9. С. 8). Наконец, далее следует рассуждение о положении «русской философии», в котором мы выделим здесь лишь один момент — неожиданно прорезавшуюся ноту мессианства, совершенно нетипичную для довоенного русского «Логоса»: «Задача русской философии заключается сейчас в том, чтобы *на широкой основе нашего национального духовного опыта и в ощущении непосредственной преемственной связи с мировыми достижениями философской мысли разрешить разъедающие эту мысль противоречия и построить целостное автономное философское здание*» (с. 13). Можно, конечно, видеть в этих мессианских высказываниях скрытое раскаяние бывшего весьма решительного критика русской самобытности, осознавшего, наконец, свои ошибки. Однако более простым нам представляется объяснение, связанное с перемещением в новую среду интеллектуала, зарабатывающего свой культурный капитал на меж-

[134] Данная фигура речи, о том, что современная философия, возродившись вместе с актуализацией Канта, должна теперь пройти путь до Гегеля, является одним из самых распространенных штампов, который поначалу в изобилии можно встретить в «Кантштудиен» начала XX в. Затем он перекочевывает на страницы «Логоса». Во втором номере русского «Логоса», в последних строках своей статьи «Природа и культура» Семён Франк пишет: «И действительно, после того, как столь плодотворно и исчерпывающе были использованы современной мыслью основные мотивы Канто-Фихтевского идеализма, по-видимому, пора вспомнить о том, что есть вечно-ценного в философемах второго периода классического немецкого идеализма; и есть уже признаки, свидетельствующие, что об этом наследии начинают вспоминать в настоящее время» (№ 2. С. 88).

культурных транзакциях. Такого рода стратегия поведения на интеллектуальном рынке всегда предполагает выставление на продажу «заморского», а не местного товара. В России это будет неокантианство, в Праге — миссия русской философии.

В следующей за предисловием статье Яковенко «Мощь философии» мы найдем и другие примеры неадекватности оценки восходящих тенденций тогдашней философии. Особо обращает на себя внимание его поверхностная оценка математической логики, образующей важнейший элемент неопозитивистской и аналитической философии и, как мы сейчас можем ретроспективно заметить, отправившей в архив истории целые пласты прежнего философского дискурса, посвященного «логике»: «Так наз. математическая логика, являясь чисто-математической дисциплиной, едва-только оперившись, стала тотчас же претендовать на все-логическое значение, вообразив, что способна стать тою Все-логикой, тем Все-языком, той Characteristica generalis, о которой так настойчиво мечтало столько философов...» (с. 29)[135].

[135] Приведенная оценка страдает, кроме того, чисто хронологической деформацией перспективы: родоначальник современной математической логики Готтлоб Фреге, в частности, на 15 лет старше того же Генриха Риккерта. На этот момент мы хотели бы специально обратить внимание ввиду совершенно неправомерных параллелей, которые Сергей Магид проводит в своей статье между Борисом Яковенко и Людвигом Витгенштейном вкупе с Карлом Поппером: «Нераскрытая ценность философских прозрений Яковенко состоит, по-видимому, еще и в том, что он предугадал эти идеи уже в начале века и отстаивал их в течение всей жизни» (*Магид С.* Указ. соч. С. 285). В действительности, трудно себе представить более несхожих между собой мыслителей. Достаточно просто указать на то, что Яковенко прямо и недвусмысленно игнорировал язык как сколько-нибудь заметный фактор философских построений. Ср. его «исторический анализ» развития учения о Логосе: «Если терминологически учения Платона и Аристотеля и не отмечены понятием Логоса, то по смыслу своему они сосредотачиваются как раз на проблеме Логоса...» (№ 3. С. 61); «Центральность проблем

Резюмируя все это, можно сказать, что русский «Логос» закончился все тем же предчувствием великого систематического синтеза, которым он и начался. Но если в своем начале за этим предчувствием обнаруживала себя систематика немецкого неокантианства юго-западной школы, то теперь ее место заняла восклицательная риторика в духе Яковенко, в которой вновь стали отчетливо слышны ноты традиционного русского мессианизма. Этот новый эмигрантский облик «Логоса» не является, видимо, произвольным или обусловленным только особенностями личных воззрений автора предисловия к последнему номеру «Логоса». За этой переменой можно предположить вполне объективные мотивы, требовавшие от русских интеллектуалов, выбравших в эмиграции определенную стратегию культурного поведения (а именно роль репрезентантов «русской философии»[136]), групповой консолидации, игнорирующей прежние «идейный» споры, которые они вели в самой России. Яковенко, ранее ожесточенно нападавший на «религиозную философию»[137], теперь говорит о «сильном и авторитетном религиозно-философском течении» в России (С. 13). Этой гипотезой по поводу неожиданного «обращения» Яковенко мы здесь и ограничимся, поскольку пока мы не имеем в своем распоряжении сколько-нибудь система-

Логоса и здесь [у Плотина — *В. К.*] не подлежит сомнению, несмотря на терминологическую нефиксированность...» (Там же. С. 62). Если же указать на более существенный момент, то многочисленные восклицания о «Сущем», «Сути», «Абсолюте» и т. д., которыми пестрят теоретические работы Яковенко, являют собой один из примеров того случая, когда, как выражался Витгенштейн, философ «не наделил значением определенные знаки своих приложений» (Логико-философский трактат. 6.53).

136 Следует добавить, что далеко не все русские философы пошли по этому пути. Например, Генрих Ланц, Александр Кожев и Александр Койре просто занимались философией, отказавшись от стратегии межкультурных интеллектуальных транзакций.

137 *Яковенко Б.* Философское донкихотство // Северные записки. 1913. № 10. С. 169–181.

тических исследований по социологии русских интеллектуалов послереволюционной эмиграции[138].

Неожиданное возобновление «Логоса» в Праге, не получившее никакого дальнейшего продолжения, является, однако, специфическим и, возможно, случайным событием в его истории. Все же «Логос» как русский культурный феномен полностью принадлежит довоенной и дореволюционной эпохе. В круг задач настоящей статьи не входила оценка того вклада, который «Логос» внес в русскую интеллектуальную историю. То, что этот вклад является значительным и уникальным, не подлежит, однако, никакому сомнению. Уникальным как попытка сформировать в русской интеллектуальной культуре самостоятельную позицию знания и мышления, дистанцированную от поля публицистической идейной борьбы и не находящей при этом опоры в существующих институтах знания, таких как университет. «Логос» является примером того интеллектуального и организационного усилия, которое, к сожалению, не утрачивало своей актуальности в последующей русской истории, где позиция автономной мысли нередко не находит опоры в существующих институтах знания, равно как и не считает для себя возможным погрузиться в публицистическую стихию «идейных» конфликтов.

Значительным же этот вклад является уже в силу того, что благодаря трудам авторов «Логоса», ориентированным

[138] Институциональный подход к рассмотрению одного из журнальных проектов русской философской эмиграции реализован Н. Плотниковым в статье о журнале «Der russische Gedanke», который имел более счастливую судьбу, чем пражский «Логос» (журнал был основан Б. Яковенко). Здесь, в частности, отмечается, что существование этого журнала «создавало условия для интеграции русских философов в западную университетскую систему в виде предоставления им органа для научных публикаций на европейских языках, необходимых для устройства на работу или улучшения условий работы» (Н. Плотников. Европейская трибуна русской философии: «Der russische Gedanke» (1929–1938) // Исследования по истории русской мысли [3]. Ежегодник за 1999. М., 1999. С. 338).

на «дело-творчество», русская философская культура получила обширный корпус работ как собственно русских, так и зарубежных авторов, который является не только историческим памятником своей философской эпохи. Трудно переоценить роль «Логоса», например, в складывании русской культуры перевода философских текстов. Без учета влияния «Логоса», его рецептивной и интерпретативной работы, трудно понять многие линии развития русской философии, которые можно проследить не только в советский, но и в постсоветский период. И даже если к этому влиянию в ряде случаев можно отнестись критически, само его наличие является состоявшимся историческим фактом.

Леонид Кацис

Очерки:
1. Андрей Белый и Густав Шпетт о «кризисе культуры»
2. Аарон Штейнберг vs А. А. Мейер: «Система свободы Достоевского»

1. Андрей Белый и Густав Шпетт о «кризисе культуры» (от «Кризиса культуры» к «Эстетически фрагментам»)

Два антипода на русском философском горизонте — Андрей Белый и Густав Шпетт — несколько неожиданно столкнулись на одном и том же философском поле в 1920-е годы. Понятно, что автор огромного количества «кризисов»- мысли, культуры, жизни и т. д. — Андрей Белый, начавший размышлять на эти темы задолго до того, как к подобным размышлениям обратились его философствующие современники, оказался в центре споров. Тексты Белого хорошо известны, начиная хотя бы с «Кризиса сознания и Генрик Ибсен» из «Арабесок» 1911 г. и вплоть до кризисов начала 1920-х гг. (как опубликованных, так и не опубликованных до сих пор), из которых главным для нас станет

«Кризис культуры» 1920 года и сопутствующие ему стенограммы устных выступлений 1920 г., напечатанные лишь в начале 1990-х.

А вот включение Густава Шпетта в этот контекст еще совсем недавно могло иметь лишь гипотетический или чисто типологический характер. Однако не так давно был опубликован конспект его лекции «Кризис философии» (1920)[1], который с необходимостью должен быть сопоставлен с деятельностью и кризисами Андрея Белого. Это тем более важно, что в 1920–1921 гг., пути двух философов пересеклись в Москве.

Как раз перед эмиграцией Андрея Белого, последний пытался создать в Москве отделение своей знаменитой Петроградской Вольфилы, поставив во главе проекта выступавшего в питерской Вольфиле москвича Густава Шпетта. Проект благополучно развалился в немалой степени из-за неприемлемости для приверженца строго научной философии Шпетта т. н. восточной мудрости Белого. Открытое столкновение двух мыслителей как раз и имело место в Москве на инициальном заседании[2].

В сущности, знаменитая статья Шпетта «Мудрость или разум» из сборника 1917 г. «Мысль и слово»[3] и была манифестом этого подхода. В свою очередь, Андрей Белый еще в 1911 году сформулировал свой подход к проблеме кризиса сознания так, что, будь текст об Ибсене[4] опубликован в 1918–1919, мы бы вполне могли заключить, что это от-

---

1 *Шпет Г.* Кризис философии (Т. Щедрина. Философский архив Густава Шпета: опыт историко-философской реконструкции // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005 [7]. М., 2007. С. 92–103 (Далее: ЩГ)

2 Все документы этой ситуации см.: *Белоус В.* Вольфила [Петроградская Вольная Философская Ассоциация] 1919–1924. Кн. 2. Хроника. Портреты. М., 2005. С. 193-233 (Москва. 1921–1922).

3 *Шпет Г.* Мудрость или разум // Мысль и слово. Вып. 1. М., 1917.

4 *Белый Андрей*. Кризис сознания и Генрик Ибсен // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 210–237 (Впервые: *Белый Андрей*. Арабески. М., 1911. С. 163–210).

вет на текст Шпетта. Между тем статья Белого на шесть лет предшествовала работе Шпетта и, следовательно, его статья 1917 года или некоторые места из «Эстетических фрагментов» являются реакцией на тексты Белого, а не наоборот.

Тем интереснее, что в 1920 году Шпетт выступил с «кризисным» докладом в Вольной академии духовной культуры, которую столь безуспешно пытался превратить в московское отделение Вольфилы Андрей Белый.

И вот здесь, еще до всех специальных и последовательных рассуждений заметим, что оба текста 1920 года обоих мыслителей имеют одну особенность, вполне свойственную Белому и очень странную для Шпетта. Причем, в тексте Шпетта эта особенность в конспекте, сохранившемся в записной книжке и не предназначенной для открытой печати, выражена предельно открыто, а у Белого в печатном тексте она выражена более чем скрыто. И, тем не менее, ее вполне можно выделить. Что мы и намерены сделать. Однако специфическая черта рассуждений Белого и Шпетта связана с проблемой, на первый взгляд, неожиданной — с проблемой взаимоотношений иудаизма и христианства, а у Шпетта этот же аспект связан еще и с сионизмом.

В сущности, оба автора включаются в обсуждение старой мессианской проблемы, когда пытаются осмыслить т. н. «кризис» в апокалипсических категориях либо синтеза иудаизма и эллинизма в будущее христианство, как это делали после «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьева авторы журнала «Новый путь», либо оценивают современное им состояние мира после Первой мировой войны как распад христианства на составляющие элементы — язычество и иудаизм.

Однако это лишь постановка задачи. Теперь нам предстоит последовательно пройти логику рассуждений двух философов, которая приведет их к незамеченному до сих пор диалогу.

Начнем с «Арабесок» Белого 1911 г., а затем перейдем к «Кризису культуры» 1917 г. В статье 1911 года мы остано-

вимся лишь на тех аспектах рассуждений Белого, которые пригодятся нам в дальнейшем для анализа «Кризиса культуры».

«Мы переживаем кризис.

Никогда еще основные противоречия человеческого сознания не сталкивались в душе с такой остротой; никогда еще дуализм между сознанием и чувством, созерцанием и волей, личностью и обществом, наукой и религией, нравственностью и красотой не был так отчетливо выражен»[5].

Андрей Белый начинает развитие своих антиномий с первой, говоря, что чувство наше истончено, обострено и углублено, а поэтому и человек стремится к сказке, поэме, мистике, откровению. И вместо теории познания на первый план выступает самопознание, сознание в себе своего «я». При этом современное знание требует от человека полного отказа от человеческого «я» вообще.

В этом случае убивается все человеческое и трансцендентное в человеке. И, по мнению Белого, «... тут мир современного сознания вступает в противоречие с углубленным и утонченным миром чувствований, с точки зрения которого самые метафизики и мистики суть классификации этапов пути естественно углубляемых чувств; углубляемое чувство видит свое выражение даже в самих познавательных проблемах; тонкости познаний суть символы в самых углубленных проблемах; тонкости познаний суть символы утонченных чувств; углубляемое сознание в теории познаний, наоборот, самую данность чувств предопределяет познавательной категории» (БКИ. С. 211).

Понятно, что такой подход прямо противоречит и будущему Шпетту и вполне актуальному для Белого Гуссерлю, который в тексте русского мистика незамедлительно и появляется в паре с другим классиком немецкой «научной философии» Германом Когеном: «А человек наших дней после живого чувствования в современности поэтической

---

5 Цит. соч. С. 210. (Далее БКИ)

сказки, после изучения мистиков, так внятно говорящих ему о том, что самая сказка есть символическое отображение трансцендентного мира, после всех полетов и мистерий чувств принимается за книги Когена, Гуссерля, где мистерия познания заключается в том, чтобы убить все, чем живо чувство, где всякое утончение чувства рассматривается как возможность загрязнения познания» (БКИ. С. 211).

Из этих рассуждений Белый делает вывод о существовании трех различных типов искалеченных людей: «тип человека, отчаявшегося примирить познание с переживанием и ради гармонии сознания умерщвляющего чувства; человека, провозгласившего мистерию чувств единственным критерием значимости; наконец, бесчувственного и мертвого скептика в часы познания и чувствующего фантаста в часы переживаний; первый тип развивается в современности в рядах последовательных гносеологов; второй тип существует среди бесчисленных теперь модернистов; третий тип чаще всего есть тип скептика, хотя раздвоение здесь указывает на продолжающуюся (хотя бы и скрыто) борьбу между познанием и чувством» (БКИ. С. 211). (Здесь и далее — подчеркивания наши. — *Л. К.*).

Когда Белый писал все это еще трудно было себе представить, что ко времени Первой мировой войны все три означенных им типа проявятся на русском философском горизонте. С не очень большой долей условности можно сказать, что тип чистого гносеолога будет явлен Густавом Шпетом, тип чувствующего скептика окажется реализован Львом Шестовым, а ранний Белый, бывший очевидным модернистом, в 1920–1930-е годы не только создаст целый ряд «кризисов», которые продолжат цитируемый нами, но и в качестве попытки синтеза завершит свою жизнь «Историей самосознающей души».

При этом в центре рассуждений современников Белого практически всегда будут стоять две фигуры из новой философии — Ницше и Шопенгауэр. Отсюда всегда будет вытекать необходимость анализа воли и представления на-

ряду с проблемой трагедии, эстетики и стиля. Разница же между «научной философией» и «восточной мудростью» (по классификации Шпетта), между Белым (и его сторонниками — неокантианцами-братьями Аароном и Исааком Штейнбергами, Матвеем Каганом и Яковом Голосовкером), с одной стороны и с другой — феноменологом-гуссерлианцем Шпеттом и его кругом, разницей которая, как мы увидим позже, закономерно разорвет московскую Вольфилу, будет проходить как раз между скепсисом и логикой vs верой, чувством и мистическим посвящением (не обязательно все вместе у одного мыслителя!). При этом роль иудейского элемента у последователей позднего Германа Когена сыграет далеко не последнюю роль во всем этом. В свою очередь, фигуры Платона (прочно связанного и с Кантом, и с его критикой у Когена, и в другом аспекте — с философствованием Шпеттта) и Достоевского, неотрывные от философствования Ницше, позволят противоборствующим сторонам искать и находить основы своей (расходящейся в разные стороны) мысли у одних и тех же предшественников от античности до, практически, современности.

Наконец, кризисное сознание начала XX века абсолютно невозможно без имени автора «Заката Европы», чьи идеи оказались удивительно созвучны ситуации Первой мировой войны. А вся эта ситуация так или иначе связан с проблемой кризиса христианства (в разных аспектах связанного с т. н. «иудаизацией христианства») и проблемой религиозности вообще, которые сопровождали глобальный ментальный Кризис эпохи рубежа XIX–XX веков и Первой мировой войны вообще[6].

[6] Некоторые аспекты этой проблематики мы рассмотрели в серии работ о М. И. Кагане (*Кацис Л.* Матвей Каган — еврейский философ. 1. Биография и автобиография на фоне современников // Лехаим. 2008. № 2. С. 55–59; *Кацис Л.* 2. Матвей Каган — еврейский философ. Философия и религия на фоне первой мировой войны // Лехаим. 2008. № 3. С. 48–52; *Кацис Л.* Еврейство в кризисе культуры. 1. Еврейская точка зрения: Матвей Каган. Лехаим. 2009. № 2. С. 37–41; *Кацис Л.* Еврейство в кри-

Пока же в 1911 году все только начинается. И остается лишь проследить за предчувствиями и предвестиями Андрея Белого. «Эстетизм последних десятилетий, влияние Шопенгауэра и Ницше на европейское общество — глубоко характерное явление: в противовес материализации внешних условий жизни, в противовес все растущей механике, стирающей личность, всюду мы видим протестующее присягновение созерцанию; враждебная идеология всецело объясняет эстетизма бегством от жизни; но она не права до конца; если бегство от жизни у индивидуумов, неспособных справиться с жизнью, и выражается в пессимизме (философия созерцания), то отсюда еще не следует заключение о бессилии эстетизма как психологической подпочвы подлинного трагизма; как сторонник эстетической культуры, так и враги ее просматривают один существенный признак всякого созерцания; его волюнтаристический характер; в созерцании меняется русло воли, но вовсе не совершается отход от нее».

И чуть далее следует вывод о природе кризиса сознания и, вслед за ним, кризиса культуры: «Противоречие между волей и созерцанием — показатель приближения *кризиса* нашей культуры. Ныне совершается борьба вырождения с возрождением не в обществе, а в отдельных сознаниях» (БКИ. С. 214–215).

Вывод о кризисах конкретных (и даже персонифицированных) сознаний для нас особенно важен. Ибо конкретный философский спор в кризисную эпоху вели яркие индивидуальности и каждый на своем собственном философском языке. Основная же особенность этого полифонического диалога состояла в том, что ни один из его участников открыто не формулировал свое конкретное понимание кризиса, однако все участники процесса прекрасно знали позиции друг друга и в своих трудах, докладах, письмах,

---

зисе культуры. 2. Что такое «иудаизация христианства» // Лехаим. 2009 № 3).

черновиках и т. д. спорили каждый раз в предельно конкретными личностями и сущностями, а не с абстракциями. Поэтому понимание позиций каждой из спорящих сторон возможно лишь в случае столь же ясного понимания разницы значений таких похожих, если не одинаковых, слов и терминов, которые, между тем, вовсе не были ни языковыми, ни даже продуктивными тавтологиями. Это были индивидуальные ментальные миры. Именно диалог между этими мирами и имеет смысл видеть в плотнейшей философской дискуссии начала и первой трети XX века.

Учитывая то, что нас сейчас интересует все же не история кризисного сознания в философии конца XIX — начала XX века вообще, и, зная, что с 1911 по 1920 годы произойдет существенный сдвиг философского интереса от проблем чистой социологии, экономики и т. д. в сторону кризиса религиозного сознания (в рамках которого и будут анализироваться ниже «Кризис философии» Шпетта и «Кризис культуры» Андрея Белого), мы, опустив целый ряд важных рассуждений Андрея Белого, обратимся непосредственно к главке его работы «Генрик Ибсен и кризис сознания» — «Дуализм между наукой и религией».

Эта главка работы Белого содержит в себе как бы конспект всех достижений современной ему на момент написания работы немецкой философии. Поэтому неудивительно, что к 1920 году эти же проблемы станут основой уже собственно русской философии во всех ее изводах. В борьбе материализма с идеализмом и точных философских методов с их психологически обосновываемыми антиподами с новой силой в постсимволистскую эпоху встала проблема религии.

Белый пишет: «По-новому мы подходим теперь к религиозной проблеме: успехи точной науки и главным образом многообразные научные мировоззрения еще так недавно, казалось, покончили со всякой религией; всякая положительная религия, казалось, есть пережиток. Прошло несколько десятилетий, и что же? Успехи идеалистической

философии, обосновывающей принципы наук, навсегда лишили точную науку права быть мировоззрением; точная наука возможна как ряд эмпирических дисциплин; всякая метафизика науки, заключающаяся в расширении того или иного частного понятия отдельной науки до общего принципа системы, с научной же точки зрения оказывается ныне неправомерной» (БКИ. С. 219) сводясь к набору отдельных эмпирических принципов отдельных конкретных наук, т. е., становясь прикладной наукой. Здесь и возникает основная гносеологическая проблема, которую пытается разрешить современная тогдашняя философия, в задачу которой входит и борьба с т. н. психологизмом. Понятно, что Белый чуть выше выразивший в своей триаде типов философских подходов и тотальный апсихологизм как невозможный для себя, все время ищет место человеческого «я» исследователя в процессе познания.

«Может быть, теория знания зависит от ряда психологических предпосылок? Во всяком случае, теория знания не зависит от экспериментальной психологии, понятой как естественнонаучная дисциплина: после работ Зигварта, Когена, Риккерта, а в последнее время и Гуссерля нам понятна независимость теории знания от психологии. Гуссерль доказывает, что психологисты смешивают логические законы с актами суждений, в которых опознаются суждения, «законы, как содержания суждений, с самими суждениями» (БКИ. С. 219).

Выход из-под диктата позитивных наук приводит Белого к хорошо сформулированному выводу о соотношении религии и современного ему философского мышления, включая т. н. «научную» философию.

«Ориентирующим центром познания уже не могут быть точные науки; этот центр переместился ныне; следовательно, и все метафизические выводы естественнонаучных дисциплин в лучшем случае являются лишь эмпирическими вспомогательными гипотезами, не могущими лечь в основу какого-либо миросозерцания. Между тем, имен-

но эти-то метафизические выводы наук и разрушали религиозные представления человечества: вернее — разрушали крайне догматические выводы положительных религий... отнесением религиозной догматики к воле с признанием несостоятельности религиозного рационализма и вместе с тем признанием несостоятельности научного догматизма как системы мировоззрения теория знания лишает жала обоих борющихся противников — науку и религию; суждение об отношении между наукой и религией переносится в область теории знания; этим перенесением меняется сущность антиномии; мы вовсе не становимся на точку зрения рационального богословия, но мы не разделяем и крайних выводов науки» (БКИ. С. 220).

Понятно, что далее мистик Белый придет к т. н. «духовной науке» д-ра Штайнера. Поэтому его критика «научной философии» мало задевала до определенного периода людей типа Шпетта.

Однако сами по себе его критические замечания вполне заслуживают внимания ведь критика панлогизма современной ему философии станет до конца жизни Белого его навязчивой идеей.

Однако революция и Первая мировая война многое перевернули и изменили. Поэтому сейчас мы, не разбирая связи всего сказанного с проблемой осознания творчества Генрика Ибсена, вспомним, что в одной из предыдущих цитат из Белого мы встретили выражение «кризис культуры». Напомним, что это было высказано следующим образом: «Противоречие между волей и созерцанием — показатель приближения *кризиса* нашей культуры». Однако «воля», как мы только что видели, оказывается включена Белым в проблему соотношения науки и религии. Религией же всегда будет для Белого сложное (антропо- или теософское) сочетание христианства с восточной мудростью.

В свою очередь, христианство оказывается синтезом восточной иудейской мудрости с эллинским язычеством. Последнее же легко приводит к проблемам платонизма. Таким

образом, иудаизм оказывается «скрытым» под оболочкой христианства. Для платоника и гуссерлианца, к тому же демонстративного атеиста, но эстетика-язычника Шпетта, разного рода неоплатонизмы вообще философски неактуальны, а идеи Платона ведут к чистой феноменологии Гуссерля. Понятно, что для Белого ситуация носит прямо обратный характер. Тем интереснее то, как неожиданно сошлись Шпетт и Белый в 1920 году при обсуждении «кризиса философии», который сам Шпетт строго сознательно назвал «кризисом культуры, поэтому и философии».

Однако Шпетт различал «кризис культуры и кризис в культуре» (ЩГ. 92).

Более того, завершающее рассуждение чисто теоретической части раннего «кризиса» Белого «Противоречие между нравственностью и красотой», связанное с кантианскими проблемами этики и эстетики является, по-видимому, одним из источников рассуждений в будущих «Эстетических фрагментах» Шпетта. Однако эта проблематика потребует особого разговора уже в конце нашей работы.

К Шпетту же и его «Кризису» мы обратимся после того, как последовательно проследим ход мысли Белого, который в 1920 году, явно продолжал свои рассуждения 1911 года. Чисто сюжетно новый «Кризис» продолжает рассуждения о трагедии у Ибсена, которые и в 1911 году постоянно сопоставлялись с «Рождением трагедии» Ницше. По мнению Белого, именно «здесь Фридрих Ницше был должен впервые почувствовать кризис культуры»[7] (БКК. С. 260). Тем более это стало актуально тогда, когда Белый оказался в ницшевском Базеле, где и вспомнил как: « В те незабвенные дни я близ Лейпцига посетил прах того, кто мне долгие годы светил утешением, как был он утешением он Морген—Штерну: прах Фридриха Ницше; (...) могилой родного по-

[7] *Белый Андрей*. Кризис культуры // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 260–296 (Впервые: *Белый Андрей*. На перевале III. Кризис культуры. Пг. 1920) (Далее: БКК).

койника, родиной просветленного Гете, огромного тайной о Граале, и встречею с Моргенштерном — вот чем блеснул Лейпциг» (261).

Слова о тайне Грааля особенно важны для Белого, ведь в Лейпциге он присутствовал на лекциях (неназванного Штейнера), разоблачающего Тайну Грааля. Однако есть здесь, похоже, и еще один неназванный мыслитель, имя которого находится в центре споров о кризисе культуры 1920-х годов. Речь идет об определении Ницше как «родного покойника», которое удивительно напоминает выражение «Дорогие могилы!», восходящее к вполне кризисному «Закату Европы» Шпенглера. Не забудем, что это пессимистическое сочинение напрямую связано и с Достоевским, чья роль в обсуждении проблем «Кризиса культуры» является определяющим.

Слова Ницше о том, что «некогда с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то огромном — о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести...» (262).

Свой личный кризис Белый описал, вспоминая свои детские впечатления от «Евангелия от Марка», от вполне апокалипсических его кусков: «Помню я Базель в те дни: виноградные листья краснели; и бросило солнце на жизнь мою луч; я впоследствии сам рассказал себе *жизнь*, мои первые детские опыты сознавания — в час, когда голос «Евангелия от Марка» гремел оглушительно над двадцатым столетием: все это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне (13:2).

«Скажи нам, когда это будет?» (13:4).

«Когда же услышите о войнах и военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть; но это еще не конец. Ибо восстанет народ на народ и царство на царство... будут глады и смятения... Предаст же брат брата на смерть и отец детей; и восстанут дети на родителей и умертвят их... Когда же увидите мерзость запустения... тогда же находящиеся в Иудее да бегут в горы; а кто на кровле, тот не сходи в дом... Ибо

в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения... И если бы Господь не сократил тех дней, то не спаслась бы никакая плоть... И когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко...» (13: 7, 8, 12, 14, 15, 19, 20, 29)» (БКК. С. 262).

Знаком этого конца, его вестником явился для Белого Ницше. Путь человечества с древней мудрости до автора «Заратустры» довольно подробно и по-беловски «последовательно» описан будущим автором «Истории самосознающей души». В сущности, «Кризис культуры» — крайне сжатый структурный конспект будущего трехчастного философского труда. Однако нас сейчас будет интересовать не каждый изгиб мысли Белого, а только та последовательность неназванных открыто следов иудаизма или еврейства, которые пронизывают этот текст. И упоминание евангелистом Марком Иудеи в ее апокалипсическом измерении, наследующем, естественно, предсказаниям иудейских пророков, лишь первый и отраженный луч мысли, связанный с предшествующей христианству религией.

Дальнейшие рассуждения о культуре, которая по Белому — «зеленая поросль над струйкою религиозного нового импульса. И этот импульс — Христос» (БКК. С. 270).

Если же мы имеем дело с кризисом культуры, вестником которого оказывается Ницше, то это кризис христианской культуры. Что, собственного говоря, и выразил автор «Антихристианина». На этом фоне особое значение приобретает описание Белым современной ему германской культуры, которое, несмотря на объем, мы приведем полностью: «В поздней Европе отчетливо видим: перекрещенье культур.

Одна линия — линия рассудочной мысли: от Греции... к Франции; от классической драмы к непонятной *«ложно классической»* культуре искусств; от демократии, республиканского строя и общины к новым попыткам создания демократической жизни, к «коммуне». И отчетливо видится линия: Александрия, Италия (Рим, Ренессанс); эта линия

далее намечается: истечением красок Италии к... Дюреру; мысли Италии к горному кряжу новейших «германских» систем философии; «меча» и «щита» к ... прусской каске; Александрия, протекши в Италию *краской* экстаза Плотина и *светом* «Видения» Павла, перетекает в Германию музыкой «Баха»; но над руслом *философий, поэзий и музык* Германии, где содержится тайное солнце когда-то упавшей культуры, — уродливо возникает смещающий все перспективы каркас: пангерманец.

Произведение империализма: все-немец; произведение тайного импульса солнца — сверхчеловек Заратустры; религиозная антиномия александрийской культуры (Христос или Кесарь) в Германии подменяется ныне культурной антиномией между Ницше и Бисмарком.

Александрийская солнечность, «музыка», неповторяемый «Фауст» — все это теперь воплотилось: в единственном, в Ницше. Imperium, щит, каска, кантовский «кнут» императива морали (иль «eiserne Handschuhe») — Бисмарк; и Бисмарк стоит перед Ницше, как странный двойник устремлений его.

Империализм, закон, «кнут» есть тот карлик сомнений, тот «Нибелунг» Мимэ, которого Ницше всегда ненавидел, с которым боролся; и от которого Ницше погиб» (БКК. С. 272–273).

Этот сложно построенный кусок, приводящий Белого к выводам параллельным «Канту и Круппу» Владимира Эрна, заканчивается упоминанием вагнеровского героя Мимэ, убившего Ницше. Вспомнив о том, что Ницше разошелся с Вагнером в немалой степени и из-за антисемитизма последнего, мы не можем пройти мимо происхождения еврея-Мимэ, изготовившего плохой меч для Зигфрида, которым Зигфрид его же и убил[8]. Если же пангерманец Белого

[8] Эта проблематика концентрированно рассмотрена в: 1903: Gustav Mahler launches a new production *of Tristan and Isolde*, Otto Weininger commits suicide after his *Geschlecht und Character is published, and Max Nordau advo-*

оказывается евреем-оружейником Мимэ, убившем Ницше, то убийство философа (ощутившего тот кризис культуры, который был вызван орудиями Круппа, вытекающими из философии Канта) персонажем подобного происхождения заставляет увидеть в тексте Белого отголоски отношения к еврейству и его роли в развитии буржуазии уже Карла Маркса. Если же мы вспомним, что печально знаменитая антисемитская статья Белого «Штемпелеванная культура» была во многом навеяна рассуждениями виднейшего русского вагнерианца-антисемита и музыкального теоретика Эмиля Метнера («Вольфинга») и его знаменитым антисемитским циклом «Эстрада», публиковавшемся в журнале «Весы»[9], то переход Белого в следующих главках к сугубо музыкальной проблематике, вновь связанной и с интересующей нас темой, удивительным и неожиданным не покажется. Тем более что переход этот окажется связан с как бы невзначай заявленной проблеме «перерождения и окрыления крови» в романтизме. Хотя до определенного момента трудно сказать, что проблема крови здесь понимается в нашем, на первый взгляд, узком смысле. Тем не менее, проследив рассуждение Белого от начала его музыкальной темы Баха — Шуберта-Шумана через Вагнера к «Шарманщику», рассуждение в котором постоянно будет присутствовать вышеупомянутый карлик, мы увидим, что наше предположение не так уж далеко от истины.

Однако, прежде всего, надо этот путь пройти.

Свое рассуждение о нисхождении Александрийской культуры к Баху и Данте Белый начинает с разговора о крови: «Культура Германии протекает с высот Ренессанса Италии Бахом; в слетающей свыше (от ангелов) фуге поют *иерархию* александрийской символики; Бах для музыки то же, что Дан-

---

cates the development of a «muscule Jewry» // Yale Companion of Jewish Writing and Thought in German Culture 1097–1996. Yale, 1997. P. 255–261.

9 *Юнггрен М.* Русский Мефисто: Исследование жизни и творчества Эмиля Метнера. М., 2001.

те для поэзии; оба лучи александрийского солнца; Бетховен есть отблеск неба в кипениях пены бунтующей крови; она закипает, как бунт, перегретая солнцем, упавшим в нее.

Путь дальнейшей культуры — перерождение крови; и — окрыление крови; кровь станет, как облако; бунт романтизма, индивидуальность и рост ее — это весенние бури топящие лед: перед летнею ясностью.

Но эти бури в себе мы несем как трагедию умирающей личности, долженствующей стать индивидуумом, человеком, свободою.

Мукой трагедии полнятся: Шуман и Шуберт» (272).

Вновь повторим, если бы не разговор о Ницше и Мимэ, у нас не было бы оснований для перехода от общекатегориальных философских рассуждений к конкретным народам, национальностям и их взаимоотношениям. Однако само желание Белого найти причины гибели Ницше в борьбе с Мимэ в сочетании с анализом именно песенных циклов Шуберта и Шумана (напомним, что помимо борьбы с евреями-виртуозами, игравшими на рояле, упоминавшийся выше Метнер раздраженно реагировал и на деятельность дома песни Адельгейм[10]). А на этом фоне замечательно интересно выглядит терминология, в которой Белый описывает, например, Шуберта.

«Недостаточно видят значение песенных циклов; подобно «Мадонне» Италии и «Христу» Леонардо стоит перед нами непонятный песенный цикл: «Winterreise». Франц Шуберт идет перед нами непонятным странником; позади его бунт, где он, Савл, уподобляяся «Заратустре», разбил музыкальными звуками форму единой «симфонии»[11]; в песенных

[10] *Кацис Л.* Осип Мандельштам: мускус иудейства. М., 2002. С. 222–241 («Русский антисемитский вагнеризм: Эмиль Метнер»; «Музыка Рижского взморья» в «Шуме времени»).

[11] Ср. важную для понимания терминологии Белого работу: *Спивак М., Одесский М.* «Симфонии» Андрея Белого. К вопросу о генезисе заглавия // На рубеже двух столетий. Сборник в честь 60-летия А. В. Лаврова. М., 2009. С. 662–676.

брызгах она; но из «мозаики» песен слагается путь; кто имеет дар звука, тот слышит, что путь — «путь в Дамаск»; путь к видению, к «Вечери» Леонардо-да-Винчи под явною ночью, зимою — горит: полуночное солнце» (БКК. С. 272).

Идея преображения иудея Савла в апостола Павла на его пути в Дамаск в сочетании с разбиением некоей единой «симфонии» на радугу песенных брызг, задает, похоже еще одну тематическую параллель: разбиение Моисеем Скрижалей единого когда-то, до появления Нового Завета, Всевышнего с Израилем. То есть, перед нами вновь неявная попытка прочертить след ветхозаветного влияния на кризис современной культуры. В этом случае переход от шубертовского песенного цикла к его «подножию» — «циклу неповторимого Шумана: «Dichterliebe», где лирическое напряженье любви, разрываясь в трагедию, убивает земную до дна потерянную личность; и «великаны» порывов хоронят ее» (БКК. С. 272) обретает логичность.

Здесь же Белый указывает, что цикл этот написан на слова Гейне, что в контексте отношений раннего парижского Гейне с Вагнером, учитывая и еврейское происхождение Гейне, выглядит вполне значимо. Более того, вспоминая, что Гейне является автором не только «Любви поэта», но «Германии. Зимней сказки» вкупе с «Путешествием по Гарцу». Мы можем сказать, что появление имени Шуберта при отсутствии указаний на автора стихов первого песенного цикла выглядит вполне демонстративно. Весь текст Белого пронизан идеей нисхождения в смерть. Поэтому неслучаен и разбор песни с характерным названием «Ворон». Процитировав попеременно стихи Рудольфа Штайнера, «Заратустру» и вписав от себя как бы собственные рассуждения карлика, напавшего на Заратустру, Белый перешел к своему любимому образу — спирали.

«Утверждение *повторения* — *поворот* Заратустры на тень Зартустры. Перекликается *странствие* Заратустры здесь и песенным циклом огромного Шуберта; и окончание «Winterreise» встает; окончание «Winterreise». — во встрече

с шарманщиком; это — странный старик (может быть «Вечный жид»); крутит ручкой шарманки.

Не там ли, где встал этот вечный шарманщик, линейная эволюция переходит в круги; круговое движение *вертит*; головокружение vertige, начинается именно здесь.

Сумасшествие именно здесь нападает на Фридриха Ницше» (БКК. С. 275).

И именно «Здесь кончаются русла культуры; по ним живоносный источник протек; от второго и первого века; и до двадцатого века; тут он иссякает, тут снова мы должны совершить поворот; осознать в себе *импульс*; в сверхчеловеке должны опознать человека, связавшего воедино своих двойников (Канта с Фаустом, с Манихейским учителем); соединить два пути: путь линейный и путь неподвижного круга в спираль» (БКК. С. 275).

Нетрудно видеть, что свой «путь в Дамаск» Белый ищет на путях посвящения. Нас же сейчас интересует соотношение линейной эволюции и пути неподвижного круга — выход, из которого — только в спираль. Однако вспомнив нашу основную задачу, нетрудно понять, что линейная эволюция связана с движением от Сотворения Мира ко Христу и далее — к Апокалипсису. А круговое движение связано с циклическим чтением Пятикнижия — Торы в иудаизме. И если карлик Мимэ убил Ницще, вынудив его до сумасшествия кружиться в идее вечного возвращения, а «Шарманщик» оказался, чуть ли не Вечным Жидом, то «кризисная» проблема соотношения двух Заветов Ветхого и Нового, соотношения Савла и Павла импульса первого-второго веков, который иссякает в конце второго тысячелетия христианской эры т. д. все это заставляет вспомнить схему Белого о XX веках от Египта и исхода и до христианства и XX веках[12] после этих событий, которые симметрично встали вокруг даты появления Нового Завета и которые требуют некоего нового синтеза, разбитого когда-то Савлом-Шубертом.

---

[12] *Белый Андрей*. На перевале. Пг., 1920. С. 23-26.

Следующие несколько главок о некоем сыщике, который сопровождал Белого в поездах после начала Мировой войны, относятся уже к предвестиям будущих «Записок чудака», которые мы здесь не рассматриваем. Однако основной образ этих главок: желание «воинов Ирода» убить Белого, ощутившего «Младенца в себе» вновь возвращает нас к проблеме причин кризиса, связанного с «новым Иродом» уже в XX веке. Не забудем, что еврейский царь Ирод как раз и убивал всех младенцев мужского пола, чтобы, по мнению христиан, убить новорожденного Христа. Правда, рожденного, вне всяких сомнений, матерью-еврейкой.

В любом случае, это еще один очевидный след еврейско-иудейского мотива в историософских рассуждениях Белого. Вот, как это выглядит в аутентичном изложении, заставляя вспомнить даже «Протоколы сионских мудрецов»: «...*они* стерегут на горах; и, подкрадываясь, бесчеловечно бросают нас в бездны; поганые их инструменты, расставленные в душевном пространстве, показывают своей стрелкой туда, где родился «младенец» в душе человека; *гонения начинаются;* вы посещаете, скажем, концерт; и встречаете «сыщика», да —

...в собрании каждом людей
Эти тайные сыщики есть» (А. Блок).

Эта цитата из Блока скрывает в себе ту самую идею тайного преследования и сыска некого черноглазого и черноусого с черным вороньим носом, которая волнует Белого и которая выражена в первых строках этого стихотворения:

Есть игра: осторожно войти,
Чтоб вниманье людей усыпить

А «в каждом собраньи людей», по словам того же стихотворения Блока, «эти тайные сыщики есть». И если Блок не конкретизировал, по крайней мере, в этом тексте, про-

исхождение «сыщиков»[13], Белый перед этим не остановился. Хотя здесь стоит отметить, что сразу после революции 1917 года, Блок в статье о Генрихе Гейне и юдаизме спорил на эти темы с Акимом Волынским[14]. Нам представляется, что появление строк Блока с неконкретизироваными сыщиками, в статье Белого, связанной, как мы пытаемся показать, с проблемой христианства и иудаизма, связь имени еще живого Блока 1920 года с Гейне, упомянутым Белым в связи с Шуманом и Шубертом, не вызывает сомнений. Любой текст Блока, включая и статью о Гейне и позднюю пьесу «Рамзес II» со всей неизбежностью оказывался подтекстом или мотивом текстов Белого.

Продолжаем цитату: «Гонения начинаются; духовно родивший «младенца» (иль духа в душе) пусть бежит: вот появятся воины Ирода (для избиения «младенца»); и персонажи международно-астрального сыска устроют охоту (принцип государственности — великолепный экран, которым они заслоняли ужасные действия от человечества, обреченного ими на гибель); за охраною государственных интересов стоит *диаволов **черный** участок; ...»* (БКК. С. 276).

В дальнейшем Белый ищет истоки кризиса культуры в капитализме и деятельности Ротшильда и Вандербильда, которые стали **культур**трегерами. **Кризис культуры** в этот момент возникает, когда для культуры создается комфорт, и человек оказывается в некоем «кубе кабинета», возвращая нас и к «кубу кабинета» в «Петербурге», и кубу кабинета профессора Коробкина в «Москве»[15].

Не забудем, что знаменитая сардинница в «Петербурге» щелкала словом, близким к: «ев», «евр», «еврей» в сочета-

---

13 Эту проблематику мы находим в «Возмездии». Ср.: *Рудник Н.* «Маленькие трагедии» А. С. Пушкина и поэма А. А. Блока «Возмездие» // Коран и библия в творчестве А. С. Пушкина. Jerusalem, 2000. 215–242.

14 *Блок А.* Гейне и Юдаизм // А. Блок. Собр. соч. в 8 т. Т. 6.

15 *Кацис Л.* «Московский чудак» Андрея Белого: к генезису образа // Л. Кацис. Русская эсхатология и русская литература. М., 2000. С. 193–212.

нии с общеизвестной «желтой опасностью». На это обращал внимание еще В. Н. Топоров[16]. Белый же в цитируемой статье чуть позже сам скажет и приходе «страшного негра» и о дне, когда в наш мир «ворвется Китаец» (БКК. С. 283). А страницей ранее Белый вспомнил открыто (правда, не называя автора) уже «Канта и Круппа», о которых речь у нас уже шла. Этот и без того очевидный политический и политико-философский контекст мы будем учитывать в дальнейших рассуждениях.

Все приведенные рассуждения ведут Белого к воспоминанию об опыте восприятия Генрика Ибсена, героя, как мы помним, первого Беловского кризиса. Неудивительно поэтому, что «Ницше есть острие всей культуры», а «его острие — встреча с карликом «возвращения»» (280). Тут же происходит встреча с «шарманкой возврата». А шарманщик, как мы помним, был «Вечным жидом». Да и происхождение Карлика у внимательных слушателей Вагнера, включая, например, Густава Малера, сомнений не вызывало (речь об этом шла выше).

Поэтому и замечательный образ Белого, когда «орел духа» борется со «страшным удавом» и порождается в результате гибрид — дракон, этот кажущийся языческим образ «основного мифа» являет собой метафору взаимоотношений круга и вертикали, которая в гибриде породит, естественно, спираль.

Тот факт, что под замкнутым кругом имеется в виду именно замкнутый круг «внеисторического», по мнению христиан, существования евреев, не признающих разрыв этого круга Христом и продолжающих циклическое чтение Торы, будет постепенно раскрываться Белым.

Белый будет постоянно возвращаться к уже использованными образам, но далеко не всегда будет повторять те

---

16 *Топоров В.* О «евразийской» перспективе романа Андрея Белого «Петербург» и его фоносфере // В.Топоров. Петербургский текст русской литературы. Избранные труды. СПб., 2003. С. 488–518.

их признаки типа «шарманщика — Вечного Жида», которые однажды уже были даны. Поэтому мы, следуя за логикой Белого, будем постоянно восстанавливать эти определения или метафоры. Кроме всего прочего, русский поэт, начиная с этого момента, включит в свои рассуждения имена наиболее актуальных для первой трети XX века философов — неокантианцев: Германа Когена или Эмиля Ласка, чей пересмотр кантианства был в существенной мере связан с построением этики на базе иудаизма.

Белый продолжает: «Свет низошедший в Распятого, Павел, Плотин, Августин, Леонардо, двоящийся Фауст, распавшийся в Канта и Ницше (Кант есть «кабинеты культуры» и «Ницше» — попытка начать восхождение».

О том, что «кабинеты культуры» связаны с Ротшильдом и Вандербильдом, причем первый — символ как раз «еврейского капитала, захватившего мир», мы упоминали. В этом случае сочетание двух знаменитых имен магнатов представляет собой явную параллель сочетанию иудаизма и христианства. А Кант оказывается «иудаизированным» философом мирового капитала, с одной стороны и причиной немецкого же Круппа, с другой. Однако подобная пара, как известно, уже была придумана и философски использована в упоминавшихся выше отрывках без указания имени Владимира Эрна. Поэтому на «свободное» место эрновского Круппа «заступил» Вандербильд. Однако Белый в любом случае ищет «третий путь», который должен быть синтезом двух первых, природу которых мы пытаемся здесь установить. Поэтому неудивительно и развитие мысли Белого: «Через строй этих личностей (от Августина до Ницше), их всех проницая, проходит невидимо скрытый источник, построивший палитру красок, градацию фуг и соборов; вот он запевает из Баха, рыдает в Бетховене; в нашем веке прорылся он вглубь до источника, скрытого в нас, чтобы вырвался этот пленный источник; и — брызнул на небо; чтобы *полпути,* описавши спираль и отлагаясь

то в линии, то в окружности, стало: путем — нашим странствием к «Вечери»» (БКК. С. 281).

Напомним, что «Вечеря» — празднование Христом с Апостолами иудейской Пасхи. Именно к этому моменту внутренне и стремится Белый. То есть, он хочет духовно оказаться «на полпути», на границе Двух заветов: «линейного» и «циклически замкнутого» и вырваться в некий третий уровень синтеза, который он нашел в трехуровневой градации Штайнера и его трехкупольном Гетеануме, который в первом варианте поэт и строил. Однако этот уровень сейчас находится вне нашего рассмотрения. Ибо, с одной стороны, мы заняты осмыслением Белым неокантианства, а с другой, помня о полемике поэта-философа с Густавом Шпеттом в московской Вольфиле по поводу проблемы «истинной философии» в ее соотношении с т. н. «восточной мудростью», не можем пройти мимо сопоставления Белым Канта и этой самой «восточной мудрости».

«Современная философия научила нас резвости; в ней очищенный разум, или кантовский разум (в котором, заметим, от Канта почти ничего не осталось), кидается в пропасти безбытийного смысла: летит вверх пятами; и модернист-гносеолог летит вверх пятами — за ним, продолжая держать том почтеннейшей «Критики ... разума» полуоткрытым и — читая навыворот: справа налево; и снизу наверх. Получается какая-то восточная ерунда: «*Амузар оготсич акитирк*» (вместо «Критики чистого разума»).

«Амузар» есть восточное слово» (БКК. С. 282).

Обратим внимание на двойной тип «восточного писания» — справа налево, как в семитских языках, и снизу наверх, что может быть и просто метафорой, параллельной по смыслу семитическому чтению, и намеком на способ обратный японскому чтению и письму.

В образе же «модерниста-гноселога» и любителя не столько «чистого», сколько сниженно-иронического «очищенного разума», есть большой соблазн увидеть ни кого иного как Густава Шпетта. Но к этому вопросу мы еще вернемся,

когда будем разбирать шпеттовский «Кризис философии». Ведь для Белого и неокантианство, и феноменология вкупе с модернизмом, как мы уже видели, одинаково неприемлемы.

То же, что речь у Белого идет именно об иудаизированном неокантианстве подтверждается тем, что оценка этого философского направления напрямую связана с идеей «кругового движения», природа которого нам уже известна.

Белый пишет: ««Кант был идиот», — сказал Ницше: но «идиот» — победил «мудреца»; завершение кантианства есть теория, обосновывающая «круговое движение» (пусть смеются философы!)» (БКК. С. 282).

Таким образом, если перед нами текст, имеющий в виду позднего Когена, автора «Религии разума из источников иудейства». Забавно, что для Белого в этой формулировке смешно все: и оксюморон «религия разума», и уж, тем более, «разум из источников иудейства», т. е. кругового движения мысли, сведшего с ума кумира Белого — Фридриха Ницше, пострадавшего и от Карлика Мимэ, и от Шарманщика — Вечного Жида, и от самой круговой мысли, не нашедшей себя (по Белому) в спиральном выходе из «родимого омута» Христа, говоря словами Осипа Мандельштама.

Приведем весь анти-неокантианский пассаж Белого — главку 36 полностью, тем более, что он напрямую переходит и в обсуждение «Канта и Круппа», и в обсуждение драм Ибсена, которые знаменовали предвестие кризиса культуры в 1911 году, выразившиеся в итоге в Первую мировую войну в 1914 году. Оба этих момента объединяются как раз в анти-неокантианской главке «Кризиса культуры».

Продолжим цитирование: «Построение фразы «*сознание есть форма формы сознания*» кантианизирует наше воззрение на сознание, преломляясь в философии Ласка (увы, Ласк убит на войне!); модернизм философии — круговое движение, здесь сознание оплодотворяет себя: гермафродитно сознание; гермафродитен «*философистик-философутик*» культуры, исшедшей из Ласка и Когена; среди компании

«снобов, сатиров, эйленшпигелей» современной культуры воистину он занимает в рядах этих чертиков не последнее место, их всех оформляя и ориентируя в «Канте»; при этом он выглядит: ни ребенком, ни мужем, а — развращенным мальчишкою, Ницше отведавшим; мозг его, разбухая, ломает свою черепную коробку, вываливаясь лопастями и протягиваясь во все стороны; туловище атрофируется; новоиспеченный «тарантулик», закружась на ногах (лопастях мозга), кидается в стороны скачущих «*сатиров*» и порхающих «*эйленшпигелей*» — сынков миллиардеров, коллекционеров и библиографов» (ББК. С. 282).

Этот важнейший и захватывающе интересный кусок заслуживает предельно внимательного отношения. Ведь эллинские «сатиры» порхают вместе с некими «эйленшпигелями», явно не арийского происхождения, создавая в очередной раз ситуацию кризиса христианства, являющего собой, как известно, сочетание иудео-эллинизма. И чтобы это увидеть достаточно сопоставить с нашим выводом список ненавистных Белому сынков «миллиардеров, коллекционеров» и особенно «библиографов» со списком из одного из самых иудейски-мессианских стихотворений Осипа Мандельштама «Канцона»[17], которое вполне может быть, как, кстати, и «Разговор о Данте», связано с разбираемым текстом Андрея Белого. Рассмотрение этого вопроса сейчас в нашу задачу не входит, и упоминаем мы эти обстоятельства лишь в связи с цитатой из Мандельштама:

Неужели я увижу завтра —
Слева сердце бьется, слава, лейся! —
Вас, *банкиры* горного ландшафта,
Вас, *держатели* могучих *акций* гнейса?

Там зрачок профессорский орлиный, —
Египтологи и нумизматы... и т. д.

[17] *Кацис Л.* Осип Мандельштам: мускус иудейства. М., 2002. С. 126–137.

Очевидно еврейский контекст стихотворения Мандельштама и практически параллельные списки персонажей, пусть и с принципиально разным знаком, у двух внимательно следивших друг за другом поэтов практически однозначно свидетельствуют о том, что наша оценка текста Белого с его сложной образностью и метафорикой вполне адекватна[18].

Другое дело, что текст о кризисе культуры постоянно срывается с философских высот и в личные проблемы Белого, которые он решает в ауре Штайнера, и в продолжение мистико-эстетических размышлений и т. д. Этот аспект мысли Белого мы не рассматриваем, считая, что он не имеет прямого отношения проблеме соотношения Ветхого и Нового Заветов и их последующего синтеза. Сама по себе проблема самоощущения Белого, оценка его собственного «Я» и развитие его «Самосознающей души», относится уже собственно к жизни и творчеству Белого, выходя за пределы проблематики кризиса культуры. Поэтому мы сознательно переходим к тем отрывкам «Кризиса культуры» Белого, которые обсуждают основную линию его сочинения.

В своем стремлении к поиску первооснов мыли и даже творения Белый вновь и вновь возвращается к анализу пары

---

[18] Отдельную проблему представляет сопоставление «Разговора о Данте» и вступления к «Мастерству Гоголя». Хотя, как мы видели в I разделе этой книги, соотношение мандельштамовской иудео-христианской эсхатологии и апокалипсической мистики Белого неразрывны. Так же, впрочем, как связи Мандельштама с русско-еврейским неокантианством. В то же самое время, собеседник обоих — и Мандельштама, и Белого — Борис Пастернак придерживался совершенно другого, более близкого к Белому подхода (Ср.: *Кацис Л.* Диалог: Юрий Живаго — Михаил Гордон и русско-еврейское нео-кантианство 1914–1915 гг. (о возможных источниках еврейских эпизодов «Доктора Живаго»)), а связанный с «Протоколами сионских мудрецов» роман Белого «Москва» Пастернака не покоробил, несмотря на опасения секретаря Белого П. Н. Зайцева (*Спивак М.* Jews and Slavs. Vol. 13).

круг и линия: «*спираль* есть простейшая линия мыслелета[19]; но в рассудочной мысли нет вовсе теорий спирально растущих культур; теория перевоплощения первично положенной мысли в теориях культуртрегеров разлагается на: теорию эволюции и — теорию догмата» (ББК. С. 286).

Понятно, что речь идет о религиозных догматах и их эволюции. Однако для нас наиболее интересен тот переход от обсуждения проблемы догматики к проблеме т. н. книги и ее чтения. Этот отрывок ничуть не менее характерен для обсуждаемой нами темы, чем предыдущие попытки Белого создать свою символику соотношения двух Заветов в преддверии чего-то спирального третьего.

«Сказанное в вечных книгах есть правда и жизнь; и потому-то все вечные книги — не книги, а сваянные создания из искр; самый видимый мир — только сердце какого-то существа, брошенного от вселенной к вселенной» (ББК. С. 287).

В тексте Белого «Кризис культуры» нет последовательного описания всех этих великих книг. Однако в тексте доклада (января того же 1920 года, что и «Кризис культуры») прочитанного в Москве во «Дворце искусств» он есть.

Начиная с этого момента, для пояснения сжатых и не всегда проясненных образов, метафор и символов «Кризиса культуры» мы будем цитировать ряд устных текстов Белого, опубликованных лишь в конце 1980 — начале 1990-х годов, которые обычно не включались в анализ широко известных и давно напечатанных текстов Белого, Шпетта и участников Вольфилы (их материалы тоже по большей части представляют собой протоколы лекций, докладов и устных выступлений).

Поэтому теперь мы поясняем мысль Белого его же текстом из «Путей культуры» о великих книгах, сказанные

[19] Не здесь ли источник идеи «возвратности поэтической материи» и воспроизводящих друг друга одновременно летящих самолетов из «Разговора о Данте» Мандельштама.

в период «Кризиса культуры»: «Первый этап зародышевой жизни культуры — теогонический процесс; теогонии Китая, Индии, Персии, Иудеи, Египта рисуют нам историю высвобождения из рода, быта, народа — сперва личности, потом «Я» личности и, наконец: соединение «Я» личности с «Я» Коллектива; Коллектива; и — далее: космоса».

За этим следует описание индийских вед и их места в описанной картине становления культуры, комментарии персидской культуры и, наконец, за этим следуют интересующие нас Иудея и Греция. Приводим эти два последовательных абзаца: «В Иудее мы видим дальнейший рассказ о врастании космического «Я» в плоть жизни; сначала иудей ощущает свое «Я» в роде; для него — есть «Я» рода, и Бог открывается сквозь кровь: «Я» — Бог Авраама, Исаака, Иакова; и потом уже Бог «имрека»; как для египтянина всякий есть в роде Озирис, так и для иудея всякое «Я» в Аврааме; и сквозь него в Ягве-Элогиме; в Моисее видим реформатора, отрывающего иудея от древнего «Египта» культуры и повествующего о грядущем Боге, которого имя есть «Я»; это «Я» есть грядущий Мессия; обетование о личном бессмертии есть *то новое*, что входит в сознание в теогонической стадии формирования культуры»[20] (БПК. С. 310).

Перед тем, как продолжить цитирование и перейти к Элладе заметим, что этот текст Белого поразительно напоминает египетские тексты В. В. Розанова типа «Семейного вопроса в России» или о «Древне-египетской красоте», что, впрочем, неудивительно. Ведь в цитатном репертуаре Белого Розанов именно как певец Египта встречается достаточно часто. А сам текст Белого, судя по всему, стал основой важного образа Мандельштамовской прозы «Египетская марка» с ее «милым Египтом вещей».

Продолжим цитирование Белого: «Те же стадии по-иному пробегает и Греция; сперва в ней видим мы период дочело-

[20] *Белый Андрей*. Пути культуры // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 308–311) (Далее: БПК).

веческих змееногих титанов; «змееногость» древнего грека есть указание на хвост, соединяющий его с прошлым; как в Иудее личное «Я» живет в потоке крови, хлынувшем от Авраама до «имерека», так в Греции личное «Я» есть хвост змеи, протянутый в прошлое мифической действительности; и лишь потом появляется младенец — герой, удушающий змеев; этот младенец есть впервые рожденное сознание личного «Я», противопоставленного роду; орудие отречения «Я» от рода есть впервые возникновение в Греции абстрактной мысли; этот период крепнущего личного сознания и эгоизма характеризует 6-й, 5-й век; личность впервые обособляется; в Греции возникает впервые социальная проблема в нашем смысле, противополагающая буржуазную культуру (культуру эгоизма) культуре сельских коммун; этот рост эгоизма и личности окрашивает последние столетия теогонического периода культуры, где она прорезывалась под покровом «культа»» (БПК. С. 310).

Понятно, что под буржуазной культурой вновь понимается культура, на сей раз, Рокфеллера и Вандербильда, а «виноватым» вновь оказывается Кант: «Материя уничтожена современной наукой, а «дух» выдохся, сморщился до «апперцепции» Канта; пора выбросить этот «дух» субъективного «Я»» и т. д. (БПК. С. 310).

И понятно, что «Лишь раз в истории «Я» поднимало свой подлинный голос; и это было «Я» Христа; христианство — религия самосознающего «Я» — противопоставлено как всем культам, так и всей «*некультурице*» современного буржуазно-атеистического строя; но в истории христианства мы видим лишь «мимикрии» дохристианских культур[21]; история христианства — история детских болезней; борьба с христианством есть борьба одной половины нехристиан с другой половиною; для каждой — другая половина есть роковое «alter ego»».

[21] Это образ есть смысл сопоставить с идеями «мимикрии», пронизывающими «Доктора Живаго».

И, наконец, долгожданный и неизбежный вывод: «Культура есть христианство: христианство — религия самосознающего «Я». Таков взгляд на культуру Антропософии: культура есть Антроподицея, сочетающая Теодицею с Космодицеей. В уразумении этого — пути культуры» (БПК. С. 310).

И все было бы ничего, если бы культура не переживала тяжелый Кризис, природа которого подробно исследуется Белым в «Кризисе культуре», к которому мы и возвращаемся, зная, что кризис этот персоналистически-религиозный. Если же мы говорим о кризисе культуры как христианства (т. е. иудео-эллинизма в его синтезе), то роль в нем двух составляющих необходимо осознать. Что и делает Белый в своем анализе одной из главных книг мирового духа, которую он уже по традиции не называет, но анализирует.

«Книга есть существо; пересекая трехмерность, четвертое измерение книги и образует куб книги: или книжечку in octavo; страница есть плоскость; строка — это линия. (...) Книга — распятый ради нас в косный хаос материи светлый Архангел.

Но книг не читают...

Читайте и слушайте: вот удар первоздания; причастность архангельской мысли; ведь в книге — вещает народ; точно станете им, расширяясь к родине: на аршин от себя во все стороны ощутите странные пульсы, они нарисуют ваш контур, переливающийся золотыми и синими искрами во все стороны...» (ББК. С. 288).

Здесь можно было бы сказать, что книга, о которой здесь идет речь, это абстрактная религиозная книга. Однако, помня о приведенных чуть выше цитатах из «Путей культуры», мы имеем право сказать, что строки книги о «первоздании», о книге, которой «вещает народ», «расширяясь к родине», подразумевается все же Книга Бытия. А далее идут проклятия теперь уже закономерные Когену, который оказывается лопнувшим позитивистом Спенсером, Спен-

сер, естественно, лопнул в Канта, и все это лопнуло — в футуризм.

Эту линию рассуждений Белого мы вновь оставим, чтобы перейти к анализу спиральных диаграмм Белого. И здесь мы вновь выйдем за пределы «Кризиса культуры», чтобы напомнить: эти же диаграммы заполняют еще одну книгу Белого 1920 года — поэму о звуке «Глоссалалия». Там в центре всех этих диаграмм находится анализ мировых ритмов, основанный на ивритской фонетической транскрипции первой строки книги Бытия «Берешит бара Элогим эт шамаим вэ эт баарец». И эта книга является сердцевиной рассуждений Белого о Кризисе культуры, но книга о начальных ритмах мироздания даже не упомянута в статье о кризисе.

А заканчивается эта работа вновь описанием ощущений Белого на могиле Ницше и в Базеле.

Теперь обратимся к тексту антипода Андрея Белого — Густава Шпетта, которого мы упоминали в связи со спорами о кризисе культуры.

Текст Шпетта являет собой недавно опубликованный конспект лекции Густава Шпетта, прочитанной 22 мая 1920 года в Вольной академии духовной культуры. Публикатор этого текста говорит, что «Тема кризиса философии — одна из ключевых проблем русской философской сферы разговора первой половины XX века. К ней, так или иначе, обращались Соловьев и Лопатин, Бердяев и Булгаков, Вышеславцев, Степун и др. Специфика шпетовского обращения к традиционной философской теме проявляется и в характере исторической ситуации (времени прочтения доклада), и в выборе научно-исторического контекста для интерпретации темы, и в самом способе рассуждения. (...) Шпетт делает доклад в самый жестокий и жесткий социальный момент, когда “кризис философии” совпадает со становлением новой идеологии в Советской России. Поэтому доклад этот может быть рассмотрен не только как “отвлеченно-чистое” философское размышление о кризисе философии

как таковой, — это переживание Шпета о судьбе философии в России, наиболее ярко выразившееся в “Очерке развития русской философии”»[22].

Та же Щедрина указывает, что этот текст должен был, вероятно, быть частью ненаписанного третьего тома «Истории русской философии», где должен был иметь место анализ философии современников Шпетта. Кроме того, публикатор резонно указывает, что конспект Шпетта связан и с его важнейшей статьей 1917 года «Мудрость или разум», которая упоминалась выше.

При этом характерно, что в обширной вступительной статье и довольно объемных, но далеко не всегда адекватных комментариях к «Кризису философии» Шпетта Т. Щедрина ни разу не упоминает имени Андрея Белого. Впрочем, по-видимому, до полной публикации «Истории самосознающей души» Белому предстоит оставаться вне истории русской философии. Хотя известные на сегодня его философские тексты по объему и тематике не сильно уступают его главному философскому сочинению.

Теперь обратимся непосредственно к лекции Шпетта, которая не только связана со статьей «Мудрость или разум», но и предшествует «Эстетическим фрагментам» вкупе со спорами с Андреем Белым в Московской Вольфиле, которые вышли на поверхность столь недавно[23]. В любом случае, лекция Шпета важнейший промежуточный текст в этом споре.

На фоне тех имен, которые приводит Т. Щедрина, конспект Шпетта выглядит как совершенно оригинальное и даже, отчасти, странное сочинение. Между тем, включенное в полемику вокруг докладов Андрея Белого в Москве в январе

---

[22] *Щедрина Т.* Философский архив Густава Шпета: опыт историко-философской реконструкции. С. 84. Ср.: *Кацис Л.* Град Китеж еврейской философии? // Лехаим. 2007. № 11.

[23] См.: *Белоус В.* Вольфила... и сопровождающие эту двухтомную публикацию другие работы исследователя.

1920 года, это сочинение обретает свой непосредственный исторический и философский контекст. Более того, ряд фрагментов «Эстетических фрагментов» отвечают на устные выступления Белого, которые мы приведем ниже.

Читаем Шпетта: «Вывод: кризис культуры, поэтому и философии!

Но мы различали: кризис культуры и в культуре. С чем в философии?» (ШГ. С. 92).

Шпетт считает, что и то, и другое. Однако, рассуждая о кризисе, Шпетт считает, что: «1) ...Кризис философии в этом смысле есть последствие кризиса культуры. Но сам кризис культуры = кризис религии, если под культурой <понимается> духовная культура. Кризис нашей культуры = кризис христианской культуры = кризис христианства: a) как культуры, b) как мировоззрения, как выражения духовного содержания культуры» (ШГ. С. 93).

А вот что говорит по этому поводу Белый всего лишь за четыре месяца до этого: «Философия культуры в отвлеченном смысле не может существовать, потому что тогда она превращается в музееведение. Самая философия берется в культуре, культура же есть связь знания со знанием. Но культура как сознательная жизнь имеет, как мы видим, путь, и этот путь культуры не есть путь биологический, и он не может определяться путем той или иной материальной культуры, поэтому слова «материальная культура» — бессмысленное сочетание слов. «Материальная культура», предмет материи, материя как предмет, — есть предмет науки о материи, есть элемент, входящий в эту целостную конфигурацию, которую мы назвали культурой. Поэтому понятие культуры в этом смысле духовно. Но этот дух есть «Я», в нас рождающееся. Философия культуры в этом построении может быть только философией духовной культуры»[24] (БФК. С. 326).

---

24 *Белый Андрей*. Философия культуры // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 311–326 (Далее: БФК).

Понятно, что все предыдущие рассуждения Белого касались разного рода критики религии: и кантовскими критиками метафизики, и любыми другими. Поэтому внутри духовной культуры и ее кризиса лежит у Белого кризис религии, естественно, христианской.

Это понимает и Шпетт. Он значительно более открыто, чем Белый, формулирует структуру кризиса духовной культуры, прямо называя вещи своими именами. И именно это открытое называние причин и элементов кризиса культуры по Шпетту в сравнении с кризисом культуры по Белому, содержащему подтекст, который мы выявили ранее, позволяет сказать, что выступление Шпетта представляет собой, прежде всего, ответ Андрею Белому, а не кому бы то ни было другому. В противном случае, текст Шпетта действительно выглядит абсолютно оригинальным и внеконтекстным.

Вот, что мы имеем в виду, когда пишет, продолжая прерванную цитату: «2. И это не только формальный вывод. Активную роль играли и грают у нас: мировоззрения самостоятельные (*языческое и иудейское*) и синкретизм из них — *христианское*. Кризис христианства = распадение на элементы и самостоятельное действие каждого» (ШГ. С. 93).

Пожалуй, это наиболее яркое прямое описание того, что только подразумевалось под ничего значащим или слишком всеохватным термином «Кризис» чего угодно: философии, культуры, современности, гуманизма и т. д., и т. п.

Между тем, в России рубежа XIX–XX веков была относительно открыто сформулирована задача синтеза того явления, которое и распалось в 1910–1920-е годы. После появления в 1899 году «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьева, где, напомним, имела место попытка синтеза католицизма и православия с иудаизмом и описывался теургический процесс всеобщего воссоединения, прерванный тем, что евреи обнаружили необрезанного «мессию» — антихриста «из колена Давидова».

Деятели же нового русского христианства Мережковские и Философов организовали журнал «Новый путь», который

в 1903 году печатал книгу Розанова «Юдаизм», а в 1904 — книгу Вячеслава Иванова «Религия страдающего бога». Нетрудно видеть, что это и есть сочетание иудаизма с эллинизмом. Неудивительно, что следующий журнал этой группы был назван «Вопросы жизни».

В сущности, то, что описывает Шпетт, являет собой исследование распадения всей этой конструкции в постреволюционную и поствоенную эпоху[25].

При этом Шпетт исследует не столько христианство как таковое, сколько философский иудаизм и философское язычество. Причем, в формах более чем важных как раз для Андрея Белого.

Вот, как выглядит шпеттовская схема иудейской части распавшегося синкретического христианства: «Действительно:

a, иудейство с Мендельсона и вообще с конца XVIII века («гаскализм»)
b, Лацарус и Коген
g, идеи сионизма и в особенности духовный сионизм Ахад Гаама
b, язычество
a, тогда же новогуманизм
b, тоска по античности со врмени Ницше и Роде
g, политеистические и плюрадистические тенденции (Джемс)
c, христианство. То, что создавало самостоятельно a и b: филологическая [библейская, классическая] критика; философская критика, философское основание — историческая критика, — то разрушает христианство!» (ШГ. С. 95).

Эта замечательная схема требует того, чтобы понять составные множители: ведь *a* — это «иудейство Мендельсо-

[25] В более общем виде наш подход ко всей этой проблематике см. в: *Кацис Л.* Русская эсхатология и русская литература. М., 2000 (Исследования по истории русской мысли) .

на» и еврейское просвещение для иудаизма или «иудейской части» христианства и, одновременно, это «новогуманизм» для «языческой части» христианства.

B — это для иудаизма — «Лацарус и Коген» с их иудейской философской этикой, а для «язычества», естественно, «тоска по античности со времен Ницше и Роде».

C — это и есть синкретический результат всего этого конгломерата.

А вот *g* — как политические последствия всего этого — для распавшегося на части христианства в его иудейской части — политический и духовный сионизм, а для язычества — политеизм и плюралистические тенденции Джемса.

Последнее имя заставляет нас процитировать мнение Белого о Джемсе, которое следует после его размышлений о Гуссерле, Липсе и нормативизме с логицизмом из источника, который мы назовем позже: «С правомерностью теории знания нам не приходится спорить, с выводами же ее, касающимися конкретной жизни, можно не соглашаться; но тогда следует делать ряд решительных выводов. 1) Смысл жизни, являющийся выводом оформленных переживаний и несоизмеримый с познанием, есть смысл религиозный; но сущность религии не в познании, а в творчестве; религиозные догматы суть символы творческих переживаний; связь переживаний, выводящая мистику из хаотического круговорота чувств не имеет отношения к теоретическому разуму; если же мы осознаем ее как разум практический, то нормы этого разума должны мы будем признать зависящими от данных опыта (переживаний), неоформленного в методах наук; *любой предмет опыта, разложимый в науке, есть, с другой стороны, предмет и религиозного опыта, неразложимый в науке*; двузначность такого опыта признается мыслителями вроде Геффдинга и Джемса. 2) Признавая зависимость норм практического разума от данных религиозного опыта и считая религию осмысленной связью мистических переживаний, мы неминуемо должны будем придти к признанию *религиозной метафизики* как своего рода символики,

опирающейся на переживаемые ценности; гипотетичность такой метафизики, раз осознан откровенно творческий ее смысл, нисколько не вредит жизненности религии. 3) Наоборот, всякий догматический рационализм откидывается; догматика религии, принятая как символика, отличается и от негативной теологии (...) Базируя религию в творческом опыте, мы переступаем границу между *эстетикой и религией*.

Такой вывод к положительной религии мы обязаны сделать: в противном случае мы останемся с дуализмом безумной жизни и нечеловеческой, несуществующей логикой; вместе с тем, мы убиваем возможность всякого мировоззрения внерелигиозного (то есть переживаемого опыта)». (Курсивы в тексте Белого наши. — *Л. К.*). Разного рода намеки Белого на кантовские критики чистого или практического разума мы оставляем без комментариев.

Итак, нетрудно видеть, что Шпетт почти издевательски оторвал творчество религиозных философов неокантианцев и Ницше от собственно внерационального опыта и прекрасно разложил на составные множители диалектически неразложимую для Белого пару наука и религия. Поэтому неудивительно, что в следующем вслед за разрушением наукой (библейской и классической критикой) христианства абзаце, русский феноменолог-атеист прямо переходит к метафизике и ее судьбе.

Однако прежде чем привести его позицию заметим: в качестве предшественника и возможного источника текста Шпетта мы цитировали «Кризис сознания и Геник Ибсен» Андрея Белого (БКИ. С. 222). Есть и еще одна деталь, которую здесь стоит напомнить. Одним из главных ненавистных Белому в его «Кризисе культуры» философов был Герберт Спенсер, которому там посвящено даже несколько специальных проклинающих страниц. Этого нельзя сказать о Шпетте, который в 1913–1914 годах работал над рукописью «Герберт Спенсер и его педагогические идеи». Поэтому причину или причины остроты восприятия беловской

мысли у Шпетта, связанные в очередной раз с ненапечатанной своевременно работой того и другого, еще достаточно долго придется исследовать и прослеживать, восстанавливая адекватный (в том числе и лично-персональный!) контекст интересующего нас спора.

Теперь вновь — Шпетт, который продолжает в своих тезисах 1920 г. полемизировать с Белым и его пониманием кризиса культуры, переходит к следующему пункту своих рассуждений: «3. Судьбы метафизики как стремления дать ответ на вопросы мировоззрения и жизнепонимания.

Метафизика возникла подобно науке и литературе из мифологии, но самостоятельного места в жизни не нашла! Рядом с единокровными добропорядочными сестрами — в положении «гулящей»: всем ласки и всем измены! На ее долю колотушки, когда хочет уподобиться благонравным, принятым в свете сестрам:

a) *сарказмы* со стороны литературы — за форму [метафизика — плохая поэзия]

b) *презрение* со стороны науки: крошки от ее стола!

Третий выход: метафизика как основа мировоззрения! Но тут столкновение с религиозным сознанием: <метафизика> *такой же суррогат*, как и другие. Для истинно религиозного сознания метафизика с ее псевдонаучными желаниями — на одной доске с позитивизмом, — недаром позитивизм + материя, но и + спиритуализм, + монизм и пр.» (ШГ. С. 96).

Кажется, что этот выпад против метафизики уводит нас в сторону от споров с Белым по главным вопросам — вопросам соотношения иудаизма и язычества. Однако это не так. Просто Шпетт своей атакой на метафизику пытается выбить основания из-под самой возможности христианской религиозной философии вообще, разрывая платонизм и неоплатонизм точно так же, как он разорвет Канта и неокантианство.

Итак: «Метафизика как литературное (в противоположность «словесному») мифотворчество показана *у Плато-*

на. Ясно, что с христианством она *стала нежизнеспособна*, да и не нужна, ибо в нем миф раз и навсегда (гипостазирование, возведение в ипостась) и в нем *мифотворчество* заменилось *догматотворчеством*» (ШГ. С. 96).

Таким образом, Шпетт выбивает основания из-под всей тринарной системы рассуждений Белого, которая и привела поэта ко всем его спиралям. Однако и самого Белого-мистика более чем волновала проблема догматики в кризисе культуры. Вот как это выглядело в статье Белого 1920 года: «Культура и есть: кристаллизация живых ритмов парений — себя замышляющей мысли; арабески, спирали ее оплотневают впоследствии только простейшими формами: круговых, прямолинейных движений.

И возникают теории: линий культуры; возникают теории: ее плоских кругов.

Но в источнике нет схем, есть живые ярчайшие арабески; *спираль* есть простейшая линия мыслелета; но в рассудочной мысли нет вовсе теорий спирально растущих культур; теория перевоплощения первично положенной мысли в теориях культуртрегеров разлагается на теорию эволюции и теорию — догмата.

Вечная смена *мгновений* и жизнь *во мгновении* — есть линия эволюций; и философия «мига» протянута линией в ней; декадент, проповедник мгновения, защищается, в сущности... Гербертом Спенсером.

Круг отрицает мгновение; философия *линий*, себя укусивших за хвост, — догматизм; эволюция свернута внутри круга из мысли; и в догмате будет вечное возвращение мигов; в движении вперед не имеет плода; под луною нет нового» (БКК. С. 286).

Слова об арабесках из «Кризиса культуры» 1920 года не случайны. Ведь «Кризис культуры и Генрик Ибсен» 1911 года впервые появился в сборнике Белого «Арабески».

Здесь мы прервем логику мысли Шпета, к которой еще вернемся, чтобы, следуя логике Белого, который заканчивает свой «Кризис культуры» спиральными диаграм-

мами, сравнить эти диаграммы с диаграммами, которыми заканчивает свой текст о «Кризисе философии» Густав Шпетт.

Философ пишет, явно, на наш взгляд, полемизируя с геометрией и логикой Белого и говоря об эпистимэ после критики т. н. «восточной мудрости» и «философии» Бергсона, следующее: «...на что надеяться?

Скептицизм и отрицание — *нет* в диалектике: круг вне круга.

Рис. Прилагаются.
Метафизика как *накладывающиеся круги*

Рис. Прилагаются.
Нормальное *да* как концентрические круги: расширение понятия

Рис. прилагаются
Проблема действительности. В древности: сущность — знание только идеальное, диалектика, далее не идем. В Средние века: трансцендентное. В Новое время: опыт. Когда проблема разрешима? Когда в опыте можно найти сущность. Расширение понятий знания = опыта.

Действительно: феноменализм — отрицательное; опыт — положительное. (...)

Кант — новое понятие опыта. Положительное значение психологизма, биологизма, историзма. Шотландская школа: история, здравый смысл.

Чистый опыт:

a) феноменализм: что такое действительное — переживание, а более — ничего.

b) феноменология: одно осуществленное из бесконечного количества возможных переживаний!

Раскрываются идеальные источники в самом переживании» (ШГ. С. 101–102).

Очевидно, что подобные два вложенных друг в друга шпеттовских круга явно не предполагают точку в центре, а, следовательно, не может родиться и младенец в философе. И, следовательно, беловский проект не срабатывает. Если же нет точки в центре, то невозможна и спираль, а, следовательно, и антропософское (по Белому) христианство как новый синтез. Но к этому-то и стремился Шпетт.

Поэтому и завершает свою речь 1920 года Шпетт цитатой из речи года 1914, но января месяца, когда Первая мировая война, на предощущении которой и последующем ее переживании вкупе с революцией строит свои рассуждения Белый, еще не пришла в мир. К 1920 же году оба этих переломных события уже отошли в историю. Поэтому Шпетт позволяет себе сказать: «Кризис изжит: «и не накануне великой эпохи мы стоим, а *уже* в ней, в ее неудержимом стремлении!» (январь 1914).

Не вижу оснований менять <точку зрения>: мы уже в новом, и не в средневековом, а творческом, героическом и мужественном!

Все эмпирические, так называемые исторические, события — последствия, а не причины — они также будут изжиты!» (ШГ. С. 102).

Слова в ломаных скобках вставлены публикатором. Мы бы не стали этого делать: ведь, если мы правы, и текст Шпетта связан с полемикой с Андреем Белым, то слово «точка» в данном контексте принципиально неуместно. Поэтому-то Шпетт его и не использует. Ведь именно Белый оказался внутри той мистерии, которую ему уже не описать (как скажет он позже о том же самом времени, что и в «Кризисе культуры», в «Записках чудака») с точкой внутри себя[26].

---

[26] Проблеме перехода Белым через «точ*ку» посвящена наша работа, указанная в прим. 15. Речь идет о том, что Белый оказался внутри той самой мистерии, которая из «Записок чудака» претворилась в космогонию «Стихов о неизвестном солдате» Мандельштама. См. об этом:

Теперь вернемся несколько назад к предшествующему финишному этапу рассуждений Шпетта в сопоставлении, естественно, с Белым.

Шпетт пишет: «Философия как эпистимэ делала от Декарта и Локка, с одной стороны, и до Юма и Канта, с другой стороны, неисчислимое количество попыток отмежеваться от родства с метафизикой. Было тут: негодование, презрение, жалость, отреченье — что угодно; попытки удачные и неудачные, положительные и отрицательные по результатам! Кантовская особенно знаменательна: просто запрещение, полицейский декрет.

Новое возрождение метафизики: душа — Фихте; природа — Шеллинг; Бог — Гегель. Героический Гегель: предмет философии и религии — один! (Блудница на троне). Это уж было чересчур. *Тут-то и настал кризис, который мы доживаем*! Не было более жалкого зрелища в истории философии, чем борьба материализма, спиритуализма, тьмою монизмов и пр., чем в XIX веке. Жалкое зрелище и по убогому содержанию, и по бездарной форме, и по ничтожеству результатов! Какой же может быть результат? *Скептицизм*! В этом пафос и *новокантианства*!» (ШГ. С. 98).

Интересно, что ни в одном из текстов или московских выступлений Андрея Белого 1920 года, с которыми мы сопоставляем выступление Шпетта мая 1920 года, нет ни одного имени немецких философов, названных в «Кризисе философии» русским феноменологом. И здесь тексты Белого оказываются прямой антитезой текстам Шпетта или наоборот. А вот последующая прямая и резкая оценка Шпеттом современного ему неокантианства явно должна была Белого, столь мягко, как мы показывали ранее, раскрывавшего «юдаизм» неокантианства, задеть. Ведь там, где Белый записывал справа налево, т. е. «семитически», на-

Кацис Л. И-В. Гете и Р. Штейнер в поэтическом диалоге: Андрей Белый — Осип Мандельштам // Л. Кацис. Русская эсхатология и русская литература. М. 2000. С. 301–327.

звание «Критики чистого разума», называя ее «*Амузар оготсич акитирк*» и определяя это «высказывание» как «восточную ерунду», Шпетт уже прямо ссылался на свою статью 1917 года «Мудрость или разум», где под восточной мудростью он понимал именно еврейскую «хохму», а под философией только чистого Платона.

Судя по всему, Шпетт демонстративно ссылается на неназванных Белым философов, чтобы вскрыть истинные (по его мнению) истоки мышления Белого 1920 г. Ведь в ранних работах Белого эпохи «Символизма» эти имена вполне можно встретить, хотя они и не находятся в центре мышления автора «Петербурга».

Наконец, в № 7 своего «Кризиса» Шпетт формулирует свое понимание этого события: «Но не столько эта ничтожность характеризует в моих глазах кризис, — могло быть случайно, эмпирически, «эпоха не дала гения», да, впрочем, и были они, но — в стороне, ибо философия как эпистимэ тут набиралась сил, чтобы приблизить нас к разрешению кризиса, *— сколько новый уклон: на место философии — жизнь и мудрость*!».

Раз в случае Шпетта мы имеем дело с кратчайшим конспектом его выступления мая 1920 года, нам представляется, что слово жизнь в данном контексте обязано быть связано с т. н. философией жизни хотя бы Георга Зиммеля. Ведь его имени тоже нет в докладах московских Белого 1920 года, однако важнейшее для нас сейчас соединение имен Канта, *Зиммеля* и Ницше (первый и третий, естественно, есть у обоих наших полемистов) находится в раннем тексте Белого «Эмблематика смысла»[27] из книги 1910 года «Символизм».

Там Белый пишет: «Содержание императива не зависит от его формулировки. Символическое содержание в той же

[27] *Белый Андрей*. Эмблематика смысла // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 25–90. (Впервые: *Белый Андрей*. Символизм. М., 1910. С. 49–143) (далее: БЭС).

мере есть содержание императива, как и всякое содержание имманентного бытия, потому что содержание последнего в нашем смысле столь же символично; мы не станем касаться того, что в определении практического разума как воли уже кроется гетерономия воли, на что указывает Зиммель; отношение морали Канта к морали Ницше не есть отношение противоположения.

Теургическая символизация сама по себе не знает моральных норм в кантовском смысле, ибо ее норма — Лик Символа. Ее цель — приблизиться к этому Лику, в этом стремлении — мораль теургического творчества; говоря «*мораль*», я помню, что выражаюсь при помощи эмблем, предопределенных Символом» (БЭС. С. 62).

Так трансформация неназванным Шпенгауэром кантовских идей приводит Белого к неназванному уже Шпетом — Зиммелю, а «непротивоположение» (по Белому) моралей Канта и Ницше откликается у Шпетта в «иудаизированного Канта» Германа Когена, в «мудрость», соотносимую с иудейской «хохмой», а т. н. «жизнь» по Зиммелю трансформируется в проблемы «сионизма и духовного сионизма Ахад Гаама». А вот морали «неокантианства» действительно не противостоит мораль «языческого» Ницше уже по Шпету, коли обе они формировали когда-то «кризисную» и распадающуюся христианскую культуру.

Подобный кризис культуры не очень волнует Шпетта — это кризис культуры по Белому. Кризис же философии Шпетт считает преодоленным философией. А тот факт, что он не предсказал, в отличие от Белого, ни Первую мировую войну, ни революцию, Шпетт просто обходит, заявляя не без лукавства, что эмпирические события лишь следствия причин глубинных и истинных.

На этом можно было бы закончить сопоставительный анализ позиций по отношению к кризису культуры двух русских мыслителей, позиций, которые позволили нам выявить истинные и глубинные причины того мировоззренческого кризиса, который охватил мир христианской

мысли и культуры на рубеже последнего столетия второго тысячелетия христианства. Теперь, когда устами Густава Шпетта причина кризиса оказалась названной открыто, мы можем вернуться к проблеме взаимоотношений Андрея Белого и Густава Шпетта после не самой успешной попытки организации московской ВОЛЬФИЛы перед самым отъездом Белого в Берлин в 1921 году. Причем, взаимоотношения эти вновь стали развиваться параллельно: Шпетт начал печатать в Москве свои «Эстетические фрагменты», а Андрей Белый в Берлине издал свою знаменитую, но от этого не более понятную поэму о звуке «Глоссолалию».

Этот текст имеет, по-видимому, более сложную историю, чем следует из официального года написания — 1917 и напечатания — 1922. По крайней мере, мы склонны согласиться с автором вступительной статьи, переводчиком и комментатором этого издания американским исследователем творчества Белого Томасом Бейером, который считает, что эта вещь была ключом к текстам, написанным или пересмотренным в Берлине[28]. Более того, после сказанного нами выше о поэтике текстов Белого, связанных с разного рода «кризисами» и практике отражения в них мессианских проблем соотношения двух библейских Заветов, мы можем с уверенностью сказать: если «Глосалалия» написана в 1917 году, то она является «замковым» текстом для «кризисов» этой даты и краеугольным камнем для текстов последующих. Более того, написание этого текста в 1917 г., совпадающим не только с русскими революциями, но и с выходом в свет сборника «Мысль и слово» под редакцией Шпетта и с участием Гершензона, Шестова и самого редактора, позволяет, с одной стороны, включить «Глоссолалию» в контекст споров о «мысли или мудрости», а с дру-

---

[28] *Belyj Andrej.* Glossolalie. Gloossolalia. Глоссолалия. Poem uber den Lout / A Poem about Sound / Поэма о звуке. Russische Originalfassung mit deutscher und englischer Ubersetzung / Edited by Taja Gut. 2003. С. 15 (Далее: Глоссалолия).

гой — в контексте года публикации этого текста уже после лекций Белого и Шпетта начала 1921 года, когда, как мы помним, Шпетт приоткрыл дверку в «основной вопрос философии» Андрея Белого, назвав причины «кризиса культуры» открыто.

В свою очередь, любой разговор Белого о звуке, речи или стихе не может вестись вне его теорий ритма, осложненных влиянием эвритмии д-ра Штейнера. И здесь для нас важно, что Томас Бейер однозначно вводит эту основу мышления позднего Белого в интересующий нас контекст: «Эвритмия, новая наука, этакая радостная наука, просветляющая и ведущая нас к восстановлению братства народов, ко Второму Пришествию Христа» (Глоссолалия. С. 21).

В этом случае, очевидно, что поиски единого языка неизбежно должны привести ко времени до построения Вавилонской Башни, а значит, и ко времени творения. Это со стороны Ветхого Завета. А со стороны Нового — очевидное и, естественно, указанное Томасом Бейером, апостольское «говорение языками». Это тем более важно, что Новый Завет дает нам и новое начала: «В начале было слово». Следовательно, если мы ждем Второго пришествия Христа, если не Третьего Завета, то необходимо продумать и способ «соединения» двух Заветов и двух Начал в чем-то Третьем. Однако этот способ Белому, как мы показывали, известен: это спираль, объединяющая в себе круговой и линейный способы чтения текстов и подходов к историческому времени в двух библейских заветах (Глоссолалия. С. 25). Другое дело, что философия «языков» до единобожия иудаизма может быть только «язычеством», что прекрасно понял, как мы увидим ниже, Шпетт.

Здесь Томас Бейер переходит к сопоставлению идей Белого с размышлениями д-ра Штайнера о творении мира и говорит о том, что интерес Белого к еврейской (правда, сдобренной и теософическими влияниями) Каббале, в частности к «Сефер Ецира» (Книге творения) был вызван тоже влиянием Штайнера. Нам представляется, что мыш-

ление Белого куда более экстатично, а, следовательно, в чисто философском смысле конструктивно. Поэтому все литературные источники от «Авроры» Бёме до популярных вариантов христианской Каббалы, принимавшихся в символистскую и постсимволистскую эпоху за Каббалу, имеют для Белого вторичное значение, связанное уже с литературным оформлением его визионерства, а не наоборот. Однако сказанное никак не снижает значения работы американского исследователя по включению творчества Белого в штайнеровский контекст.

Еще одно важное замечание Томаса Бейера касается того, что текст Белого является также документом русского Берлина, когда читавший по-немецки Белый, понимал немецкое «Ich», не только как русское местоимение «Я», но и как монограмму «Иисуса Христа» (Глоссолалия. С. 31). А это, в свою очередь, легко ведет к «точке» Белого и к рождению в нем «Младенца».

Так достраивается вся философема «Глоссолалии», которая станет вкупе с внутренним ритмом и звучанием эвритмической музыке в Черепе (Челе века) человека Белого поэмой о звуке. Ясно, что Белый ищет связи с этим «Младенцем», а потому называет первопричиной творения звук: «Видел я эвритмистку: танцовщицу звука; она выражает спирали сложенья миров; все они мироздания; выражает как нас произнес Божий Звук; как в созвучиях мы полетели по Космосу (...) Будут дни...» (Глоссолалия. С. 53–54).

Мы не продолжаем эту цитату, ибо слова «будут дни» ведут нас прямо к Дням Творения. Так соединяются в беловской спирали оба завета. Мироздания же во множественном числе дают нам возможность включит в картину творения и все остальные религиозные системы, ведущие уже к тео- и антропософским построениям, связанным с арийскими, индийскими и прочими теориями творения и религиями.

Неудивительно поэтому, что перед перечислением древа индо-европейских языков Белый написал: «Над булыж-

ником мостовой простоять можно дни; можно днями себе представлять старину его жизни. Но не под силу геологу это пережить.

Таково положенье лингвиста над корнем — обломком дышавшего смысла; он волен часами продумывать перемены корней — по языкам, по векам; но не под силу лингвисту исполниться жестом, стать воздухом корня: летать существами его по истории языков, в сотрясении воздуха слышать печати древнейшего смысла; и облекаясь в образ бормочущих былей, восстановить то,

Последний авторский курсив, отсылающий к Книге Бытия в сочетании с апокалипсическими «печатями», очередной «двузаветный» образ-символ Белого, который ведет читателя к Новому Пришествию. При этом характерно, что Белый дает лишь древо индо-европейских языков, опуская аналогичное древо семитских. Хотя от своих «было» и «дней» очень скоро перейдет к первой строке Книги Бытия как раз созданной на семитском языке: древнееврейском или библейском иврите, как его называют сейчас.

Ни для кого не секрет, что Белый стремился уменьшить собственно иудейские следы в своих текстах, следуя тут за своим учителем Штайнером, на что уже обращали внимание специалисты в этом узком вопросе[29]. И раз уж мы предположили, что, отчасти, именно эту деталь «кризисного текста» Белого ярко и пародийно высветил Шпетт в своем «кризисе», мы последовательно выделим и отчасти реставрируем библейско-иудейский слой «Глоссолалии», считая его важной составляющей иудео-христанского мессианизма, который единственный приведет ко второму пришествию и наполнит смыслом идею Белого о рождении младенца в себе. Что же касается всех остальных миров —

---

[29] *Бурмистров К.* Андрей Белый и каббала // Андрей Белый в современном мире. Материалы международной конференции. М., 2008 и др. работы этого автора.

античного, буддийского, индуистского и т. д., то их объединил с иудео- христианским миром еще сам Штайнер.

Итак, «Выражение влетания воздуха в глотку есть Hah; оттого то и «ах» — удивление, опьянение воздухом; «ha» — отдание, эманация: воздуха, жара, души; и звук «Hauch» выражает значением смысла значение звука. Полугласная «h» (верней «а» с придыханием) — первое веяние воздуха, звука из жара, из глотки» (Глоссалолия. С. 48–49).

Теперь из конгломерата индоевропейских звуков, которые анализирует Андрей Белый, выделим те, что в итоге, как мы вскоре увидим, составят звуки непроизносимого имени Всевышнего в иудаизме и в Ветхом Завете.

Выглядит это так: «древний «w» переходит отчетливо в «gh» через исчезнувший звук, изобразимый обычно как «gwh»; поздний «v» есть *сонант.* И так далее.

— Только это расскажет лингвист, принимаясь за звук. Таково положение лингвиста над корнем» (Глоссолалия. С. 61 со ссылкой на «Сравнительную грамматику индоевропейских языков» А. Мейе).

В этом индо-европейском рассуждении никак не упоминается семитское непроизносимое (!) имя Всевышнего JGWH в варианте Белого с твердым «Г». В фрикативном варианте «Г» мы получим традиционное написание JHWH т. е. ЯХВЕ. Так исчезнувший индоевропейский звук позволяет построить переход от семитских непроизносимых буквосочетаний к глубинной индоевропейской морфологии с исчезнувшим т. е. непроизносимым древним звуком, но вполне произносимым (по Белому) именем Бога. Понятно, что для теософского синтеза всех языков и поиска единой основы языков и звуков необходимо как-то учитывать довольно проблематичнее связи Евангелия с индо-арийскими языками и картинами мира. Поэтому необходимо найти те тайные пути познания, которые бы позволили это сделать.

Разумеется, Белый производит все свои манипуляции с учетом того, что делал Штайнер, который до Белого за-

нимался анализом первой строки Пятикнижия в его древнееврейском обличьи. Эту транскрипицию и использует Белый. Однако, как мы видим, он постоянно работает не только с санскритом, квазидревнееврейским, но и с русским языком. Причем многие ходы Белого были бы неприемлемы для Штайнера. Однако этот же момент делает поэму Белого оригинальным сочинением, а не просто записью русского перевода Штайнера ритмической прозой с отсылками к эвритмии.

Более того, сочиняя свою поэму в 1917 году, Белый учитывает те философские споры, которые имели место как раз в год выхода шпеттовского сборника «Мысль и слово». Мы не исключаем, что абстрактные «гносеологии» в очередной раз появившиеся в текстах Белого, достаточно прямо имеют в виду и Шпетта.

Более того, рассуждения Белого с использованием суффикса «-ник» «возник», «проник» (как указывает Т. Бейер), как раз демонстрируют оригинальность его собственных фонолого-фило-тео-антропо-софских построений.

Читаем Белого: «Мы приходим к признанию смысла понятия в круге, которого целостность — образ (идея), или миф; миф же жив; в тысячелетиях понятийной жизни ростет миф единый» (Глоссалалия. С. 75)

И теперь с прямой ссылкой на Штайнера: «Штейнер советует звук наблюдать: произнесения — опыты; необходимо — возчувствовать как звук «а», проносяся по воздуху ткет себе ткани. Тогда мы поймем, что вставало перед мудрым евреем в звучаниях Библии: *Берешит бара Элогим ве хашамаим бэт хаарец*[30].

Целый мир возникал; возникали картины, подобные возникающим у порога к сверхчусвтенной тайне; проникновение в Библию — через углубление в звук; необходимо умение углублять; необходимо умение наблюдать. (...)

[30] «В начале сотворил Бог небо и землю».

на нас элогимы стремят безглагольные азоры[31] (лазури — *Л. К.*) свои; и творят нам «Начала»: то было «в начале» земли в *«берешит»*.

«Берешит» — вот три звука: бэт, рэш и шит; бэт в душе мудрецов вызывало энергию действий, прикрытых покровом; энергию действий в скорлупе… в перламутре из пламеней; реш вызывало огромные облаки Духов, творящих внутри оболочки и устремляющих безглагольные взоры на нас; «шит» являло потоки стремящихся сил — страстных сил, устремленных наружу; в звуке шит есть задор: — вот какая картина вставала еврею первейшими звуками первоположенной книги; звуки Библии есть особый язык; если душу расплавить, проясниться он: и откроется путь к пониманию Библии. — Так говорит Рудольф Штейнер» (Глоссалалия. С. 76–80).

Этот текст пронизанный «Демонами глухонемыми» Ф. Тютчева, рассуждениями о скорлупах — (каббалистических «клиппот» ах, скрывающих темное в человеке), которыми были полны страницы текстов В. В. Розанова во время дела Бейлиса, и постановка имени Штейнера на место «Also sprach *Zaratustra*» и составляют сложный конгломерат текста Андрея Белого.

Неудивительно поэтому, что ниже последуют ссылки на главную книгу Каббалы «Зогар» («Книгу сияний»), в звуках названия которой Белый вновь слышит все, что требуется (Глоссалалия. С. 116), на с. 118 из звуков тетраграмматона “ jgwh» он выделяет три «gwh» и возводит, таким образом, имя ЯГВЕ к пра-арийскому языку и т. д., объединяя всех нужных ему богов воедино, а затем ссылается на своего же «Котика Летаева», стихи Вяч. Иванова, двустишие Есенина о строительстве храма поднятием рук (по-видимому, со ссылкой на неназванного Исуса Наввина), и завершает все это датой «Октябрь. 1917». Таким образом, завершая

---

[31] Ср. с записанным справа налево названием Кантовской «Критики чистого амузара»

цикл своих мистических предчувствий и предвестий датой реального перелома. Понятно, что точка и круг в рассуждениях Белого легко превратилась в спираль.

Таким образом, структура спирально-круговой полемики Шпета и Белого обрела свое закономерное завершение. А ведь год выхода «Глоссалалии» — 1920 и есть год интересующей нас полемики о «кризисах». Более того, настойчивое выделение Шпетом еврейской составляющей «кризиса» и сопоставление ее с аналогом в «Глоссалалии» и позволяет сказать, что наше выделение иудейской линии антропософского постижения Белым «точки» не является случайным или искусственным.

Теперь нам остается сравнить структуру «Кризиса» Белого 1920 г. и первого выпуска «Эстетических фрагментов» Шпетта.

Проследим последовательно за тем, как Белый развивает свою мысль во всех ранее (за исключением «Глоссалалии») текстах 1920 г.

И начнем мы с того места о «первокниге», от которого мы отвлеклись на «Глоссалалию». Сразу после рассуждений и первокниге и ее народе Белый переходит к анализу места символизма в культуре и утверждает: «Символы формируют природу души, чтобы некогда формировать через душу иную природу: материки, на которых мы будем ходить, будут водными; после — воздушными; культуры, отжившие в нас, разлагаются в мир природных предметов и мир отвлеченных понятий; последний извне налагаясь на первый, преобразует его в мир изделий; культура — фантазийна; а фантазия — мысленна; цивилизация — фабрична всегда.

Символ сущего — круг; воплощение сущего во время теперь — невозможно: цивилизация — линия; в ней сужается кругозор: наша жизнь — одномерна; в культуре, которую ждем, мы увидим соединение *линий с кругами: в спираль символизма*». (ББК. С. 288–289) (подчеркивания здесь и далее наши. — *Л. К.*)

Ранее мы видели, что такое соотношение линии и круга — это было соотношение двух заветов с их способами чтения главных первокниг. В свою очередь, «разложение» культуры в цивилизацию произошло не без участия «ротшильдов», отсюда и роль символизма или будущей культуры — преодолеть, говоря словами относительно раннего Белого «Штемпелеванную культуру».

И выход видит такой: ««Эволюция» есть <u>изделие многих почтеннейших лбов</u>; культ мгновения есть изделие головы декадента; <u>сомнение в сторону лбов</u>: « неужели почтенная философия Герберта Спенсера вырождается в декадентство?» И — в сторону декадентов: они утонули в почтеннейшем Спенсере; эволюционная философия породила кубизм, футуризм, где последние миги искусств только хаосы первого мига (доисторических криков); миг выплющился полной окружностью; линия описала лишь круг (...) окружность есть догмат» (ББК. С. 290).

Начиная с этого момента «эстетические фрагменты» Белого начнут касаться проблем современной ему культуры, в частности, культуры радикального авангарда. Однако эти связи Белого практически не изучены[32].

Между тем, в его кризисах культуры и сопутствующих стенограммах можно найти много интересно, и открыто сказанного, и скрытого.

Начнем здесь: «Многообразие догматических истин во времени нарисовало вы столетиях *линию эволюции (догматов).*

«Миг» эволюции раздувается из лягушки в корову: Коген есть лопнувший Спенсер; со Спенсером, лопнувшим в Кан-

[32] Ср. впрочем, наши работы о Белом, Малевиче и Гершензоне и о Малевиче и смене парадигме изучения «черных квадратов», см. в частности: *Кацис Л.* «Ягвизм» Эль-Лисицкого и «Моисеизм» К. Малевича. (Еще раз о черном и красном квадратах в иудео-христанской перспективе) // Jews and Slavs. Vol. 18. Jerusalem-Sofia. 2006. P. 222–238.

та, должны так же лопнуть в каноников творчества все футуристы. Футуристическая культура искусств есть канон.

Поэтому: есть в классицизме кусок футуризма; бессюжетность встречается в линиях, из которых сложил рафаэлевский гений огромный сюжет.

Знаю линию лопнувших модернистов, кубистов: одни из них лопнули просто; другие долопались до... законченной формы канона: «каноны» суть догматы.

Идеал футуриста — не форма, а прихоти неврастенического «мига», а идеал канониста есть форма (Венера Милосская); от «мигов» свободна ли форма? Бесформенна ли прихоть?

Воистину форма ее: точка в круге из догмата» (ББК. С. 290).

Таким образом, Белый жестко отрицает традиционную систему эволюции жанров и стилей, на которой строится традиционная философия искусства и искусствознание. При этом Белый как бы не говорит о том, с кем он спорит в своем тексте. Но у нас есть серьезные подозрения, что подразумевает он здесь своего давнего противника Шпета с его историей «кругов», которую мы видели в его» кризисе», и его же борьба с «психологией» в философии, не говоря уже о вневременной феноменологии.

Поэтому, по-видимому, не случайно дальше у Белого появляется уже не просто критика канонов, а критика «новейшего логизма»: «Философия догматизма твердит про отсутствие смысла во времени; эволюция предполагает и время, и *линию* времени; в круге же — времени нет; но, увы: в утверждении отсутствия времени кроется «психологический» миг — сей плебей философии; в определенный истории философии стала она, философия, вне законов истории; историческая беззаконность ее исторически узаконена; действие ей разрешенное: *уничтоженье себя самое*.

И она — «психология», миг нервный тик, содрогание, агония, и ... трупность; весь новейший логизм — психология трупности» (ББК. С. 290).

Далее Белый рассуждает о треугольниках, кругах, сферах, спиралях и их символизме. Но мы, учтя это, как и в случае с «Глоссалалией», выделяем интересующий нас слой, связанный с искусством и эстетикой.

Через несколько страниц Белый вновь возвращается к «солнцу Заратустры» и пишет о нем словами неназванного Андрея Белого: «...но солнце его полуночно; он может сказать о себе:

В себе самом разъятый,
Как мгла небытия, —
В себе самом распятый
Светлею светом «Я».
В пустынном темном мире
Рука моя растет:
В бессолнечные шири
«Я» солнечно простерт.

Он «Узнал о Я» — Солнца второго; второе пришествие «я» (в нашем «я») провозгласил он пришествием в наше «Я» Полуночного солнца. (...) явление связи двух «я» есть Христос» (ББК. С. 294).

Это полуночное солнце уже «горело» у Белого «на пути в Дамаск», на пути к видению «Тайной вечери» Леонардо. (ББК. С. 272). Не здесь ли объяснение и странного образа «черного солнца», восходящего к Исайе, у Мандельштама в «Среди священников левитом молодым...», и поразительного письма Андрея Белого вдове М. О. Гершензона, где смерть и похороны инициатора «Вех» описывались, как мы показали ранее, образами стихов Мандельштама «Эта ночь непоправима...» с его уже упомянутым «черным солнцем»[33].

В любом случае, образ «черного солнца» связан со вполне конкретными смертями и вполне конкретными револю-

[33] См.: *Кацис Л.* Осип Мандельштам: мускус иудейства. М., 2002.

циями, предсказанными Белым в «Глоссалалии», поэтому он через несколько страниц начинает рассуждать о том, что революция в момент своего совершения не может стать сюжетом произведения, а проявляется в искусстве только через много лет. Пропустив описание революции 1905 и ее опыта (описанного в «голубых цветах романтики» в сочетании с «золотом солнца», т. е. «Золота в лазури»), обратимся к революциям 1917 г.: «Революцию взять сюжетом почти невозможно в эпоху теченья ее; и невозможно потребовать от поэтов, художников, музыкантов, чтобы они восхваляли ее в дифирамбах и гимнах; этим гимнам, мгновенно написанным и напечатанным завтра на рыхлой газетной бумаге, признаться, не верю; потрясение, радость, восторг погружают нас в немоту; целомудренно я молчу о священных событиях моей внутренней жизни; и потому-то были мне противны недавние вопли поэтов на темы войны; и потому-то все те, кто сейчас изливает поверхность души в очень гладко рифмованных строчках по поводу мирового события никогда не скажут о нем своего правдивого слова; быть может, о нем скажет слово свое не теперь, а потом, главным образом тот, кто молчит» (БКК. С. 299).

И здесь в преддверии разговора о Блоке, и как нам представляется, о неназванном Маяковском, мы, в связи с обсуждением образа «Я» у Белого обращаемся к самому началу его статьи, к главке 7, где читаем: «все великие книги прозрачны и живы; они оживают, как свеянные создания из переливчатых искр: знаете ли вы состоянье сознания мысли, себя напрягающей до появления искры из глаз?

Эта искра блеснет
Между вами и праздным предметом,
В который вперились рассеянно вы,
как-то вдруг: просиявши, погаснет;
послушайте, размышляли ли вы
до блистающей «искры из глаз»?..

...

В стране философии
Земное горящее сердце какого-то
Электрического существа,
Распростертого от вселенной к вселенной;
Существо размахнулось огромными крыльями;
Тысячи светоливных очей
Смотрят внутрь; и — кричат ясным светом:
«Я!»
«Я!»
«Я!»
«Я!»
«Я!»
Это множество « я» есть текучее множество
в мысли архангела: архангеличны
все мысли» (БКК. С. 264).

Скажет сразу, что это мы записали ритмизованную прозу Белого стихами. Но именно это и позволило увидеть ее возможный претекст. У этого текста есть, однако, неожиданный лишь на первый взгляд аналог, если не источник: стихи из черновой редакции поэмы «150 000 000», созданной автором знаменитого «Послушайте!». Эти строки Маяковского датированы 1919 г.:

Новое имя
вырвись
лети
в пространство мирового жилья
Тысячелетнее
низкое небо
сгинь синезадо
Это Я я, я я я я земли вдохновенный ассенизатор[34].

[34] *Маяковский В.* Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 2. С. 460.

В контексте обращений к Богу, обещания зажечь тысячи новых радуг и т. д., с учетом некоего Ивана, который шагает от континента да континента, и даже с учетом «горящего сердца» (у Белого «электрического существа», а у Маяковского — «настоящего»[35]), а так же, разумеется, стихотворной формы, сомнений нет: Белый размышляет о Маяковском. Впрочем, не надо этому удивляться. Ведь фигура поэта в «желтой» кофте была предметом вполне серьезных обсуждений коллег Белого и в ВОЛЬФИЛе, правда 13 января 1921 г., но суть от этого не меняется[36].

Неудивительно поэтому, что Белый начинает рассуждать о звуках и смыслах слова «любовь» в связи с проблемой научной каталогизации культуры и роли философии в осмыслении этого процесса следующим образом: «Таким образом, если действительно философия, как мы ее определили, есть культура, есть все то, что человеческие знания, что человеческая жизнь, как изделия, изготовили в многообразии своих форм, то философия культуры, в этом смысле взятая, уподобляема действительно тому парадоксу, который сейчас представляю вашему вниманию. Как бы вы назвали того, кто роман «Война и мир» начал бы изучать с точки зрения статистического подсчета в романе «Война и мир» букв а, б, в, г, произвел бы неимоверно трудный и точный статистический подсчет по частям, главам и страницам всего того, что формирует слова, из которых слагается смысл. Как бы вы назвали того, кто сводил бы смысл главы к отдельным фразам, выделенным из текста, фразы — к отдельным словам.

---

[35] Ср.: *Вайскопф М.* Во весь логос. Религия Маяковского // М. Вайскопф. Птица-тройка и колесница души. Работы 1978–2003 годов. М., 2003. С. 343.

[36] *Чебышев-Дмитриев А. А.* (Прения по докладу Р. В. Иванова-Разумника «Достоевский и Леонтьев»). Достоевский и К. Леонтьев: дискуссия в Вольфиле / Публ. А. В. Лаврова // Достоевский: материалы и исследования. Т. 15. СПб., 2000. С. 437–438. Ср.: Л. Кацис. Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. М., 2004. С. 316–317.

Например, «Любовь зла не мыслит». Это — имеет смысл. Я выделяю слово «любовь». Я могу пустить слово «любовь» в другом сочетании: «любовь и смерть». Таким образом, могу ли я слово «любовь» выделять из данного контекста?

Далее я произвожу процесс, чтобы понять слово «любовь», надо понять, из каких элементов оно состоит. Слово «любовь» состоит их Л, которая есть такая-то буква алфавита, из Ю, которая есть такая-то буква алфавита и т. д. Таким образом, чтобы понять, мы должны твердо верить, что мы постепенно осязаем, только видя, мы осязаем, когда видим начертанное слово «любовь» и т. д., мы осязаем «любовь»» (БФК. С. 318–319).

Хитрый Белый вновь сыграл в замечательную игру. Спросив, как бы мы назвали человека, кто сводил смысл к отдельным лингвистическим сущностям, пытаясь из их каталога понять хотя бы смысл слова «любовь» в разных контекстах, Белый не упомянул третью букву слова «любовь» — Б, тоже какую-то букву алфавита, отправив ее «куда-нибудь на Ща» в «и т. д.». В то время как, употреби он ее, стало бы ясно, что речь идет об «Л. Ю. Б.» все того же Маяковского. Это, впрочем, станет ясно чуть позже, но лишь для тех, кто был в курсе уже не просто формалистических игр, которые, отчасти, пародирует Белый и которые звучали в ВОЛЬФИЛе наряду с рассуждениями Белого о его «восточной мудрости», но тех, кто был в курсе игр в «Любовное приключение Маяковского», которыми занимался Алексей Крученых, еще в 1918 г. опубликовавший этот текст в Тифлисе. Весь вполне апокалипсическо-библейский текст был построен на разного рода комбинациях «ЛЮБ», «любовь», «леуна» и т. д. и т. п.

Не загружая эту работу, приведем лишь один пример из Крученых: «И вот ему (Маяковскому времен «Облака в штанах». — *Л. К.*) выпало величайшее искушение. Тысячелетия любилизовались, сгрудились, выжали из себя эссенцию размягчения — воду! И напустили на плечистый Маяк влажную Ю, нежную Лю, прекрасную Лилю!

«Все произошло из влаги» — сказал какой-то грек. Она сокрушает упорную стенку Битва титаническая! Бетонно-Апокалиптическая!»[37].

А теперь Белый, но через несколько страниц после приведенных рассуждений об Л и Ю с переходом на анализ вновь «Войны и мира» и даже «Капитала», пишет так, что абзац, находящийся через несколько страниц после предыдущего, «приклеивается» к следующему на ту же тему: «Таким образом, мы можем говорить, что культура имеет путь. Культура начинается там, где отдельные знания, как буквы Л, Ю, Б, О, В и Ь, мы начинаем известным образом сливать, буква Л есть буква Л в слове «Любовь». Поэтому в другой конфигурации и буква Л может быть в слове «лютик». Слово «любовь» мы можем сказать в сочетании «любовь и смерть», «любовь зла не мыслит» и т. д.»[38] (БФК. С. 323).

Однако это уже не «Кризис культуры», а «Философия культуры». И, таким образом, оставив в стороне очевидные и многочисленные цитаты Белого из Блока и самого себя, мы можем перейти к «Эстетическим фрагментам» вып. I Густава Шпетта.

Уже первые абзацы его «Эстетических фрагментов» вып. I явно обращены к тем же самым проблемам, что и текст Белого, однако написано все это с сарказмом и иронией: «Едва ли найдется какой-нибудь предмет научного и философского внимания — кроме точнейших: арифметики и геометрии, — где бы так бессмысленно и некрасиво било в глаза противоречие между названием и сущностью, как в Эстетике. Стоит сказать себе, что эстетика имеет дело с красотою, т. е. идеею, чтобы почувствовать, что эстети-

[37] Еще ряд примеров и разбор этого текста см. в: *Кацис Л.* Владимир Маяковский. С. 676–680. Роль Маяковского в теоретическом мышлении Белого важнее, чем можно подумать. Достаточно вспомнить о месте Маяковского в книге Белого «Ритм как диалектика» 1927 г., однако написанной значительно ранее.

[38] Обращаем внимание на то, что подобные проблемы уже в конце 1920-х гг. и без ссылки на Белого обсуждают Л. Гинзбург и Б. Бухштаб.

ке нет дела до музыки. Музыка — колыбельное имя всякого художественного искусства — в эстетике делает эстетику насквозь чувственной, почти животно-чувственной, безыдейно, насильно чувственною»[39] (ЭФ1. 345).

Достаточно ясно, что перед нами скрытое упоминание «рождения» (колыбели по Шпетту) «трагедии (драматического искусства) из «духа музыки». А настойчивое, порой назойливое использование термина «чувственный» вместо «психологический» да и борьба с «идеей» в эстетике (уж у Белого-то выраженной с чудовищной активностью, правда, в сочетании с «рождением младенца в себе», что неприемлемо для Шпетта) заставляют продолжить чтение заметок Шпета в контексте сора с Белым и, наверное, с Петроградской ВОЛЬФИЛой.

Но даже при этом текст Шпетта мог бы вполне не иметь никакого отношения к тому, что мы читали ранее у Белого, если бы этот атеист и логик-феноменолог не сказал чуть ниже: «С этим, пожалуй, можно было бы помириться, если бы можно было назвать все чувственное, без всякого исключения и ограничения, безобразным. Стало бы понятно, как оно может быть предметом эстетики рядом с красотою. Но кто теперь решится на это — в наше время благоразумных определений и гигиенических наименований?»

Даже еще на этом месте мы могли бы сказать, что «чувственное» различение «прекрасного» и «безобразного» в «чувственном» не имеет отношения к Белому. Но следующие слова, почти невозможные в устах язычника-атеиста Шпетта, соединяющие все три авраамические религии воедино и безо всякого видимого смысла (апокалипсического или теософского) да еще и в сочетании с явно антиформалистической филиппикой, обращенной очевидным образом в Петроград, практически однозначно свидетель-

[39] *Шпетт Г.* Эстетические фрагменты. Вып. 1 // Г. Шпет. Сочинения. М., 1989. С. 345–379 (авторская дата окончания текста: январь 1922) (далее: ЭФ1).

ствуют: перед нами выпад против руководителя ВОЛЬФИ-Лы, с одной стороны, и против участвующего в Вольной философской ассоциации главы формалистов (и «братьев шкловитян»[40]), с другой.

Вот этот текст, завершающий вступительные замечания Шпетта: «Бесчувственных не осталось ни одного — ни среди иудеев, ни среди христиан, ни среди мусульман.

Сказать, что эстетика не случайно носит свое имя, значит изгнать из эстетики поэзию. Для этого, пожалуй, не нужно ни смелости, ни решительности. Нужна, может быть, чуткость? Этим мы переизбыточествуем. Нужно мальчишество? Столичные мальчики громко заявляют о своем существовании. И так ли они глупы, как их изображают?» (ЭФ1. С. 345).

Если учесть, что к тому времени Москва была столицей РСФСР только года два с половиной, то нет сомнений в именах этих «мальчиков», которые в Петрограде, а не в Москве делают следующее: «Чем больше вдумываются в «идею» поэтического творения, тем меньше от нее остается. В итоге — всегда какой-то сухой комочек, нимало не заслуживающий имени идеи. Остается сюжетовый каркас, если и вызывающий какие-то связанные с эстетикою переживания, то разве только несносное чувство банальности. Но не эстетика разъедает идейность сюжета, а само рассуждение, счет и расчет» (ЭФ1. С. 345).

Достаточно вспомнить, что около этого времени и в «Искусстве коммуны», и на докладе в Московском лингвисти-

[40] Ср.: *Карсавин Л.* София земная и горняя. Наш анализ этого текста: *Кацис Л.* Владимир Маяковский. С. 202–209 (Глава «Шкловский. Карсавин. Хлебников»). Кроме всего прочего, обращает на себя внимание тот факт, что вступление против этих самых «братьев шкловитян» профессиональный мистик Л. Капрсавин предпосылает пародийному квази-гностическому тексту, который призван разгадать коптскую гностическую природу творчества Хлебникова, в частности, «Бобэоби». А ведь его творчество было любимыми предметом занятий формалистов, не исключая и самого Шкловского — автора статьи «О поэзии и заумном языке».

ческом кружке»[41], и в отдельной книге вождь формалистов В. Шкловский развивает свою идею «Сюжета как явления стиля», как адрес филиппики Шпетта станет ясным.

Если же мы вспомним рассуждения Белого о разного рода подсчетах и поисках смыслов в этой связи, которые мы цитировали ранее. Вкупе с напалками Белого на неких «логиков», в которых мы увидели Шпетта, то следующий абзац «Эстетических фрагментов» станет ясен до прозрачности: «Так качается эстетика <u>между сенсуализмом и логикою</u>. Так точно бегал бы от верстового столба к верстовому столбу тот, кто захотел бы по столбам узнать, что такое верста. Самое серьезное, что он смог бы узнать, это то, что десять минус девять равняется единице. Больше этого не может и не желает качающаяся эстетика: ее предмет — какая-то единица» (ЭФ1. С. 346).

В свою очередь, Шпетт открыто называет теософию «пошлым вздором» (ЭФ1. С. 349). А революцию лишь «случаем»: «Поражает один факт. Ведь картина на станке, партитура на пюпитре, рукопись на письменном столе — все-таки еще не реальность. Мало ли какие бывают «случаи»: пожар, революция, плохой характер, прогрессивный паралич, злая воля — не один Гоголь жег свои рукописи. Картина идет на выставку, рукопись — в печать. Зачем? — Чтобы реализоваться, осуществиться на деле» (ЭФ1. С. 349).

Неудивительно поэтому, что в конце концов Шпетт переходит к достаточно критическому анализу сочинений о революции Белого и Блока, и, соответственно, высказывается о футуризме в очном соответствии со словами о самом себе Маяковского, а не Белого (мы имеем в виду сопоставление текстов о «Я», приведенное выше). Причем, если Белый ждет какого-то нового искусства после революции от своего символизма, призванного обобщить или про-

[41] На этом заседании 3 апреля 1921 гг. Шпетт, в отличие от В. Маяковского, не присутствовал. Разбор этих текстов и событий см.: *Кацис Л.* Владимир Маяковский. С. 191–194.

суммировать предыдущие направления, то у Шпетта все иначе.

Начнем с Белого: «Первые революционные грохоты крадутся на глубинных шагах... внутри нас. Все романтикой творчества обрамлена революция. И из нее, из романтики, вытекают новейшие лозунгу материалы: они в реализме; как ни странно сказать, наши Лермонтов, Гоголь, Толстой, Достоевский и Пушкин — наследия отгремевшей до них революционной волны.

Революционная эра текущей эпохи себя начинает в искусстве разрывами сложенной, натуралистической формы: импрессионизм начинает разрыв, не сознавая своей разрушительной миссии и полагая, что утверждает натуру; но он распыляется в атомы футуризмом, кубизмом, супраматизмом и прочими новейшими формами; из разрывов встает нераскрытое содержанье

Грядущей эпохи в волне символизма» (БРК. С. 302) и после этого следуют примеры из Блока.

Понятно, что Шпетту все это, выключая рождение разного рода младенцев в себе или во чреве — смешно: «Новое рождение поджидает ветхую смерть. Смерть — взрыв, революция, разрушение. Рождение — тишиуа, покой, единственный и неустойчивый миг равновесия. Муки родов — образ, как «восхождение солнца», также propter hoc ergo post hoc. А в действительности — муки смерти, движение земли вокруг солнца, post mortem ergo propter mortem. В матернем чреве — *смерть,* ничто — там, где была жизнь; в солнечном мире — новое рождение, нечто из ничего.

Почему после символизма нет нового реализма? Т. е. еще нет, пока нет. *Первая мысль*, что совершается распад, удобрение, унавоживание. Свидетельство того — наглядно: искусство самоедствует, рефлексирует. Не это ли подлинный декаданс, питание собственными тканями? (...) Футуризм есть теория искусства без самого искусства. Футурист не только тот и не всегда тот, кто называет себя футуристом, — в распаде искусства исчезает и искусство наимено-

вания, — а тот, у кого теория искусства есть начало, причина и основание искусства.

Трудно здесь не увидеть отражение мыслей и слов Белого. Тем более, когда Шпетт продолжает свои рассуждения, едва ли не «поправляя» те слова Белого, которые мы только что процитировали. Шпетт пишет: «Футуризм «творит» по теории — прошлого у него нет — беременность футуристов — ложная. Классики проходили школу, преодолевали ее, становились романтиками, романтики через школу становились реалистами, реалисты — символистами; символисты могут через школу стать классиками. Футуристы, не одолевшие школы, не одолевают и искусства, будут в ней не хозяевами, а приказчиками, хотя бы и государственными (...) Футуризм, таким образом, распад, гниение и удобрение. Почва — готова. Первая мысль не ответила на вопрос, почему нет нового реализма. Вторая: потому что мы не знаем, что такое реальность. Потеряли. Мы грезим о ней, значит, не знаем, что есть она. Наша жизнь стала ирреальною, действительность — белибердою» (ЭФ1. С. 362).

И чтобы не обижать Белого и его теософии напрямую, Шпетт обрушивается на «填белиБЕРДЯЯ», который, действительно, писал и о теософии, и об авангарде: «Белибердяи выдавали теософические трудовые книжки художникам; теософическая премудрость загоняла в подполье творимую действительность. Теософические теории искони внушают, что реальность под покрывалом, приподнявшему его складки — ужас безумия. И правда, перед *черным ничто* — кто не лишится ума?». Из этого делается вывод, что Блок лишь заглянул туда за покрывало и умер, а Белый сумел ее осознать и остаться в живых. Но только один Андрей Белый гениальный (по словам Шпетта) поэт и визионер, а не Белый «кристаллограф» и собиратель «гностических гербариев» (ЭФ1. С. 371).

Поэтому агностик-язычник Шпетт совершенно не случайно, хотя, по видимости, немотивированно вдруг заявляет, уже напрямую отвечая Белому и закругляя свои же

черновики своего же «кризиса», с которых мы начали эту работу: «Кризис культуры теперешней есть кризис христианства, потому что иной культуры нет уже XX век. Сколько в искусстве культурного нехристианского, столько переживущего кризис. (...) Новый реализм народов, языков — языческий» (ЭФ1. С. 370)[42].

Из этого противостояния выхода нет. Поэтому и был невозможен союз Андрея Белого и Шпетта в московской ВОЛЬФИЛе, поэтому для Белого было проще иметь дело с еврейским неокантианцем Аароном Штейнбергом (секретарем ВОЛЬФИЛы), чем со Шпеттом, поэтому невозможны были совметные работы Шпетта с Матвеем Каганом в ГАХНе, поэтому не состоялись в московской Вольфиде доклады И. Штейнберга, Я. Голосовкера и М. Кагана о Достоевском, а доклад Штейнберга Аарона о русском писателе в Петрограде вызвал громадную дискуссию, о которой мы пишем в другом месте.

И теперь, наверное, можно понять и тот синтез идей русско-еврейского нео-кантианства с беловской антропософией, который породил «Стихи о неизвестном солдате» да и сам цикл Мандельштама памяти Андрея Белого.

Теперь также стали более ясны причины того, как и почему действовали в Петрограде «столичные мальчики» и девочки — формалисты и почему они действовали именно под крылом Андрея Белого. Равно как и то, почему так

---

[42] Не вдаваясь сейчас в полемику Шпетт — Каган, которую мы упоминали выше, приведем маленький фрагмент Кагана на ту же самую тему, демонстрирующий, как одни и те же предметы термины могут вести к совершенно несводимым друг к другу выводам: «Пантеистическая струя христианства, абстрактно живущая в нем, сделала его и внутренне понятным, и приемлемым для всех народов и отделила себя тем самым рот иудейства. Будучи само по себе тоже исторически-этическим, язычество не поэтому отделило себя от иудейства в его идее. Должно сказать, наконец, что в идейной истории строгости христианства альтруизм, конечно, уступает иудейству». (*Каган М.* Еврейство в кризисе культуры // М. Каган. О ходе истории. М., 2004. С. 175).

важно было для Белого описать восторг М. О. Гершензона от «Черного квадрата» Малевича, не говоря уже о том, что теперь стало яснее и место Маяковского в идейных спорах его эпохи и чуткость к ним поэта, отправившего в черновики «150 000 000» свои строки о «вдохновенном ассенизаторе», которые выплывут на поверхность уже в 1930 г. в своем «предсмертном и бессмертном» «Во весь голос». Белого же ждала еще огромная работа над ненапечатанным даже еще и в 2000-е гг. трехтомным трудом «История самосознающей души», истоки которой мФ видели в полемике с острым полемистом, автором суховатых теорий проф. Шпеттом, которому жизнь не дала возможности реализовать себя в полной мере. Но так уж сложился «Кризис культуры, мысли и философии» на рубеже XX века, о котором и шла здесь речь, и, что значительно хуже, кризис жизни в XX веке вообще.

2. Аарон Штейнберг vs А. А. Мейер: «Система свободы Достоевского»[43]

Говоря о книге Аарона Штейнберга «Система свободы Достоевского», которая, как известно, достаточно часто приводится в качестве одного из важнейших и ближайших по времени источников «Поэтики Достоевского» М. М. Бахтина, надо сразу признать: понять, о чем в этой книге идет речь, лишь исходя из нее самой, абсолютно невозможно.

Дело в том, что Бахтину поразительно легко и безответственно приписывают авторство массы текстов, к которым он, как мы убеждены, имел очень опосредованное отношение. Признаки, по которым делается заявление о при-

[43] См.: *Кацис Л.* А. А. Мейер vs А. З. Штейнберг (из комментариев к русско-еврейским спорам 1920-х гг.) // Исследования по истории русской мысли [8]. Ежегодник за 2006/2007 год. М., 2009.

надлежности Бахтину текстов Медведева или Волошинова, носят внешний по отношению к глубинному их смыслу характер. Даже тотальное несоответствие содержания лекций Бахтина о фрейдизме, записанных Л. В. Пумпянским, и книги Волошинова «Фрейдизм» или такое же несоответствие вплоть до прямого противоречия лекций Бахтина по русской литературе и книги Медведева «Формальный метод в литературоведении» не смущает сторонников «тотального авторства» Бахтина. В этом смысле книге Штейнберга повезло. Она вышла в свет до момента возникновения всех проблем с «Поэтикой Достоевского» Бахтина. А ведь могло быть и так, что выйди она в свет году в 1928–1929 в Берлине или Ленинграде, нет сомнений, что Штейнберга по тем же самым признакам, что и членов кружка Бахтина, записали бы в «маски» главы «невельской школы философии», где уроженца Двинска (Динабурга) Штейнберга, к счастью не было. И здесь бы никого не смутило странно иудейское содержание книги Штейнберга. Ведь и рассуждая о связи его книги с «Поэтикой Достоевского», этот своеобразный аспект «Системы свободы» спокойно опускается. А зря, ведь как мы видели в P. S. первой части этой работы, невельчанин М. И. Каган и А. З. Штейнберг были в прямой духовной связи на воздушных и реальных почтовых путях развития русско-еврейской философии.

В любом случае, как бы ни относиться к роли книги Штейнберга в духовном становлении Бахтина, без выявления крайнего своеобразия этой замечательной книги на русском философском фоне, мы никогда не сможем понять то, что взял, а что отверг у своего современника Бахтин.

Действительно, если не признаться себе честно в непонимании смысла работы русско-еврейского мыслителя, то проще назвать сопоставление его с русским и православным Бахтиным «навязшим в зубах», чем признать очевидное: реальный и трудный русско-еврейский и иудео-христианский диалог о Достоевском, в котором и Штейнберг,

и Бахтин приняли вполне конкретное участие. А еще труднее для историков русской мысли поверить, что дополнительное определение Штейнберга, которое следует за дефисом после слова «русско-...» имеет для понимания диалога Бахтина со Штейнбергом значение принципиальное. И если помнить об этом, то книга секретаря ВОЛЬФИЛы никогда не станет «пресловутой», а диалог двух философов приобретет реальные черты. Даже если кому-то сама это иудео-христианская дискуссия о Достоевском кажется несущественной или даже несуществующей.

Мы со своей стороны не будем делать вид, что всегда и во всей полноте понимали смысл берлинской книги Штейнберга. Скорее, наоборот. Однако, в отличие от наших предшественников, мы всегда видели, что эта небольшая и, с виду, ясная работа о системе свободы русского писателя, безусловно, задела Бахтина чем-то таким, что нам сегодня неизвестно.

И именно эта неизвестность и непонятность стала проясняться лишь после того, как мы прочли доклад А. З. Штейнберга в ВОЛЬФИЛе и его обсуждение[44] и установили ряд его достаточно необычных источников, связанных с иудейской религиозной и еврейской философской позицией автора доклада. В котором быть может не без вызова, Штейнберг представил Достоевского-философа и Достоевского-пророка явлением библейским, говоря по-христиански, ветхозаветным, а не новозаветным-евангельским.

Следовательно, к Достоевскому, по мнению Штейнберга, можно и нужно применять иудейские категории. А мы, в свою очередь, для понимания Штейнберга должны опознать и понять его еврейские источники и философскую методологию, пример чего был продемонстрирован в первой части нашей работы.

---

[44] *Штейнберг А.* Система свободы Достоевского. Берлин. 1923. (Цит. по репр. YMKA-Press. 1980). С. [7]. В дальнейшем эта работа цитируется так: Берлин 1923, с указанием страницы.

Ведь сколь бы ни были прообразовательны для христианства библейские пророчества, если сегодня на нашей земле оказывается пророк, то пророчествует он снова библейски, а если и евангельски, то во имя уже будущего, а не прошлого евангелия. Именно эта ситуация и реализуется, когда Аарон Штейнберг использует в своем докладе «Сон смешного человека», рассказ, который докладчик, напомним, называет забытым. А ведь герой «Сна смешного человека» слетал во сне на некую счастливую и простодушную планету, куда принес ревность и другие беды. Нетрудно понять, что в таком случае и Достоевский как предтеча русской революции оказался ее пророком. И именно к нему, Достоевскому-пророку применил свой философский подход Штейнберг, оказавшись в новом мире раннесоветского коммунизма. Но понять все это сразу же, с первых строк книги «Система свободы Достоевского» могли лишь те, кто действительно знал ВОЛЬФИЛовский доклад «Достоевский, как философ».

Теперь уже совершено другими глазами прочтем мы последний абзац авторского вступления к берлинской книге 1923 г.: «*...в основание* настоящего очерка положены два доклада, прочитанные автором в LXXXVIII-ом и LXXXXIX-ом открытом заседании Вольной Философской Ассоциации в Петербурге 16-го и 23-го октября 1921 г., под общим заглавием: «Достоевский как философ». Петербург, 1922»[45] (курсив наш. — *Л. К.*), хотя, как известно, город в 1922 г., начиная с 1914, именовался Петроградом. Однако городом Достоевского мог быть только Петербург.

Нам представляется, что выделенное слово «основание» наиболее точно характеризует более, если вспомнить,

---

[45] *Штейнберг А.* Достоевский как философ // В. Белоус. ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация] 1919–1924. Кн. Первая: Предыстория. Заседания. (Исследования по истории русской мысли / Под ред. М. А. Колерова. Т. 11 в двух книгах). С. 676. В дальнейшем ссылки на это издание (Петроград 1921. I или II. С...)

что именно было положено строителями в основание Храма: это краеугольный камень. Именно в качестве краеугольного камня философского построения Штейнберга мы и будем рассматривать его доклад и полемику о Достоевском-философе.

Сегодня мы знаем, что доклад занял первое заседание и часть второго, а на втором еще имели место дебаты, частичным ответом на которые и стало вступление к берлинской книге.

Теперь, следуя нашей установке, примененной при анализе доклада о Достоевском-философе, мы прочтем книгу Штейнберга подряд, выделяя в ней те моменты, которые мы осознали в качестве главных при анализе стенограмм ВОЛЬФИЛы.

Причем, в ряде случаев мы будем отказываться от литературоведческого анализа точности оценок произведений Достоевского у Штейнберга, и, напротив, будем обращать внимание на, порой, мелькающие слова и термины, которые больше характеризуют философский климат эпохи и ее понятийный тезаурус, чем собственно творчество автора «Братьев Карамазовых».

Итак, эпиграф к книге: «...об Адаме, об Еве, о древе, о древней земле, о добре и о зле...», подписанный именем Андрея Белого, является не только цитатой из председателя Вольфилы, но и должен рассматриваться как часть триады, в которую входит сам эпиграф, заголовок первой главы «Тайна Достоевского» и эпиграф уже к главе I из «Идиота»: «...я, действительно, пожалуй, философ, и кто знает, может, и в самом деле мысль имею поучать...».

И если уже речь у Штейнберга идет о том, является ли Достоевский философом, то нельзя не обратить внимание на то, что эпиграфе вместо ссылки (Ф. М. Достоевский, VI, 63) мы читаем (Л. Н. Мышкин, VI, 63).

Нетрудно видеть, что здесь явно разведены сам Достоевский и его герой, т. е. автор и его творение. При этом сам Достоевский- автор, а философом оказывается его герой. Сле-

довательно, как бы говорит своему читателю Штейнберг, философию Достоевского надо искать в философии (в прямом смысле) его героев.

Сопоставим теперь первый абзац авторского предуведомления и первый абзац Главы I, соединив их в один. И вот она методология Штейнберга: ««Подвиг познания добра и зла» — вот чем, говоря словами самого Достоевского, представляется автору весь жизненный путь национального философа России. Его творчество есть творчество ««...об Адаме, об Еве, о древе, о древней земле, о добре и о зле...». Линия, которую продолжает Достоевский, уводит, таким образом, к изначальным истокам истории. Быть может, грандиозность задачи в таком ее понимании послужит оправданием несовершенства настоящего очерка: слабые очертания целого вернее приближают нас к нему, нежели четкое освещение частностей. Работа над Достоевским есть работа над последними задачами человеческого разума и к ней нельзя не приступить с сугубой осторожностью и исподволь. (Берлин 1923. С. [7]).

«Достоевский — национальный философ России. В этом последний смысл той великой «тайны», которую Достоевский с собой унес и «которую мы без него разгадываем»[46]. (...) Художник и мыслитель не рядоположены в творческой его личности. Если бы это было так, если бы отвлеченная мысль и конкретное воображение соединялись в нем одним чисто физическим и случайным «и», то эта личная уния, этот союз художника с Достоевским, этот союз художника с Достоевским был бы лишь голым и суесловным грамматическим «союзом». В этом «и» — вся проблема, и не разрешением, а определением этой проблемы являет-

[46] Тот факт, что эти слова относятся Достоевским к Пушкину, мы сейчас не анализируем. Проблема «Пушкин-Достоевский» в нашем контексте заслуживает специального рассмотрения, уходящего к «Мудрости Пушкина» М. О. Гершензона и далее. Так же, как и соотношение высказываний о Пушкине и Достоевском в текстах С. Булгакова и Штейнберга.

ся *краеугольная* мысль о том, что Достоевский — национальный философ России».

Таким образом, Штейнберг ставит задачу герменевтического постижения «тайны Достоевского» как тайны национальной русской философии.

Однако не будем забывать, что на первых трех страницах текста книги Штейнберга слово «свобода» встретится нам лишь на третьей, причем в контексте далеко не очевидном и безо всякой подготовки или наоборот, очевидном для тех, кто слышал или знал ВОЛЬФИЛовский доклад.

Итак: «В личной творческой судьбе Достоевского обнаруживается проблема русского творчества вообще. Вопрос о Достоевском есть вопрос об единстве русского сознания и об истинном разных возможностей его творческого проявления. В последнем счете это, следовательно, вопрос о русском самосознании: в чем ином могло бы воплотиться единство русского сознания, как не в единстве его самосознания?

Россия и Достоевский, Достоевский и Россия — как вопрос и ответ, как ответ и вопрос. Только с Россией и соизмерим Достоевский, только с Достоевским соизмерима и она. Понять Достоевского — это тоже, что понять Россию; понять ее — это тоже, что пережить ее в творческом умозрении Достоевского. В его системе свободы русское мировоззрение впервые предстало, как конкретное индивидуальное целое, как человеческим духом порожденное, а потому и как человеческому духу родное». (Берлин 1923. С. 10).

Сопоставление «системы свободы» (пока достаточно абстрактной) с эпиграфом из Андрея Белого, уводящим нас к временам Адама и Евы, да еще и термин «самосознание», заставляют задуматься о том, какую роль играет в позиции Штейнберга личность Андрея Белого, и его попытки построить «Историю самосознающей души», да и роль Белого в создании той «Вольной» ассоциации философов, из которой вышел сам Штейнберг. Ведь для него Белый, вне всяко-

го сомнения, наследовал линии Пушкин-Достоевский, занимая в ней третью ступень[47].

И все же, какую именно «систему свободы» Достоевского имеет в виду Штейнберг? На наш взгляд, дело здесь в том, что в Достоевском Россия обрела смысл своего исторического существования и, следовательно, теперь имеет возможность «свободно» и «самостоятельно» существовать мировом историческом процессе, начатом еще во времена Адама и Евы, упомянутых, вновь со ссылкой на Белого, Штейнбергом. И теперь Россия может сама свободно осмыслять свое бытие среди тех народов, которые либо получили Писание на Синае, либо осознали себя во времена становления эллинской философии, или после возникновения христианства через Крестовые походы и Возрождение, либо — породив личность Наполеона и идею революции, вошедшие в мировую историю. Так или иначе, с Достоевским Россия смогла стать в этот ряд, и переработать философские достижения той туманной страны, откуда привозил «учености плоды» герой Пушкина. «В лице Достоевского — заключает Штейнберг — национальная философия в России стала историческим фактом. Яд привился — наступило развитие» (Берлин 1923. С. 10).

Собственно говоря, именно этим развитием и стала революция в России, которую предвидел и предсказал в «Бесах» Достоевский. Эта та Россия, тот «Мессия грядущего дня», которого провидел и автор «Петербурга», понимая, что в такой ситуации можно быть в этой революции сожженным. Но именно выбор такого рода и есть «система свободы», которую предложил России Достоевский. Не будем забывать, что доклады в Вольфиле, и, в частности, «краеугольный камень» книги Штейнберга, произносились не только в дни 40-летия со дня смерти Достоевского, не только в дни ухода

---

47 На это обращает внимание и В. Белоус, отмечая влияние на Штейнберга ранней публикации «Котика Летаева» в сб. «Скифы». См. (Петроград 1921. I. С. 657, прим. 171).

Блока и казни Гумилева, но и в дни 40-летия Первомартовского террора. О ситуации Первой мировой и Гражданской войн, мы и не говорим.

Не будем забывать также и о том, что книга Штейнберга во многом ответ на возражения оппонентов и развитие собственно идей ВОЛЬФИЛовского доклада. Поэтому неудивительно, что на двух следующих страницах Штейнберг отвечает на возражения тех, кто за признанием Достоевского философом видит умаление либо его художнической, либо человеческой сущности (а такие возражения и звучали, как мы знаем, в ВОЛЬФИЛе), дает анализ роли философии в становлении национального духа главных европейских стран. И, вспомнив Петра, направившего Россию в Европу, заключает: «В Петре воплотились и принцип, и начало русского движения: движения в сторону большой дороги мировой истории. Ее ближайшее направление указывало на Запад; на Западе Россия обрела первый свой опыт в своем продвижении в историю и здесь же она была посвящена в *тайну исторических предчувствий*». (Берлин 1923. С. 14).

Вот так проявилась у Штейнберга та самая «тайна Достоевского», которая и называется Пророчество.

Цитируем далее: «Начался период «ученичества и скитальчества»: все слова, как будто, уже были сказаны другими. Осталось лишь одно: слово воплотить в дело. И мысль о воплощении слова в дело стала мыслью самостоятельно осознанной Россией. Так философия в России с первых же самобытных шагов стала «алгеброй “- философией — революции. Революционная философия, философия революции — вот первое слово, уже не ученическое, а учительское, *поучающее*, слово мастера, не слепо творящего, а в себе самом созерцающего свой замысел и громогласно о нем объявляющего на весь Божий мир» (Берлин 1923. С. 14).

Самое важное для нас в этом рассуждении выделенное нами слово «поучающее», ведущее читателя прямо к эпиграфу из Л. Н. Мышкина, прямо следующему за «тайной Достоевского».

Здесь же надо упомянуть и о терминологии Штейнберга, которая в иудейском контексте имеет вполне конкретное библейское наполнение. Если после произнесенного пророчества наступили времена «ученичества и скитальчества», а слово пророка необходимо реализовать в деле, то перед нами схема Моисеева пророчества на Синае, период ученичества и скитальчества в пустыне и, наконец, заложение того самого сооружения, в основание которого и был положен краеугольный камень. В свою очередь, свобода в такой системе настает тогда, когда Заповеди уже даны, Храм построен, разрушен, вновь восстановлен после Вавилонского пленения и вновь разрушен за грехи Израиля. Теперь перед человеком появляется возможность реализовать свою свободу воли: верить или не верить, поклоняться идолам или нет, ждать или нет прихода Мессии. В конечном счете, верить или не верить в заложение нового Краеугольного камня в основание грядущего Третьего Храма. Но это и есть вопрос о Едином Боге, который усматривал Штейнберг у Достоевского в противовес вере в Христа.

В этом контексте важно помнить о том, что Белый, писавший (по Штейнбергу) «об Адаме и Еве...» и т. д., назвал революционную Россию «Мессией грядущего дня», и в такой постановке Достоевский, провидевший революцию, действительно оказывается библейским пророком. Собственно говоря, если уже закончилась эпоха прямого Богоприсутствия в мире, если прекратилось библейское пророчество, а со смертью Достоевского закончился и русский его аналог, следовательно, и для России наступила эпоха свободы в том самом понимании, которое имеет в виду Штейнберг.

Этот вывод позволяет нам вернуться к непростому и непривычному соотношению русского и еврейского, иудейского и христианского у Штейнберга. Это и вызвало острую реакцию А. А. Мейера на отсутствие имени Христа у докладчика во время обсуждения доклада в ВОЛЬФИЛе и спокойный ответ Штейнберга о том, что Христос ему необходим

для разговора о «Достоевском-философе» не был (Петроград 1921. I. С. 698). Ближе к концу своей книги Штейнберг еще вернется к этому вопросу.

Казалось бы, здесь уже можно переходить к анализу «системы свободы Достоевского» в понимании Штейнберга, как самостоятельной русской национальной мысли. Однако принципиальный историзм философской мысли секретаря ВОЛЬФИЛы заставляет его оглянуться назад как раз в той важнейшей точке, которую мы только что обозначили.

«Как в жизни отдельного человека, так и в жизни целого народа, закон непрерывности не терпит изъятий; заветы учителей осознаются, как внешний закон, до тех пор лишь, покуда самостоятельное творчество еще не началось. Чуть начнется оно, как этот внешний закон сам собою перерождается в закон внутренний, в закон самого творческого процесса. Мысль о воплощении западного слова: немецкой идеи, французского идеала. Английского стремления к подтверждению на опыте — сама оригинальность этого синтетического замысла не могла не побудить также еще и особой мысли об этой самой оригинальности. Тут труд, представлявшийся уже с самого начала, как практическая, а не теоретическая задача, не мог не разделиться: голова орла, расправившего крылья, раздвоилась, по слову Герцена, на западничество и на славянофильство, на европейский социализм и на народничество, на мысль о мире и на мысль о себе, на познание и на сознание. Материал для нового синтеза, для осознания России и мира, в который она только что вступила, создавался огромный. Тут явился Достоевский». (Берлин 1923. С. 14–15).

Итак, Достоевский подвел итог, всему предшествовавшему развитию философии и общественной мысли Европы, одновременно выведя русскую мысль и на уровень мирового феномена. Казалось бы, мы уже поняли, что Достоевский завершает собой некий исторический этап в развитии европейской философии без России и начинает новый — уже с лидерством России в мировом историческом процес-

се. И тут Штейнберг, кажется, вне связи с основным повествованием, переходит к прямому цитированию текста В. В. Розанова 1901 г.

Здесь сразу же следует заметить, что Розанов — единственный из предшественников, на которого Штейнберг ссылается впрямую. Напомним, что во время дебатов в ВОЛЬФИЛе докладчика обвиняли в том, что он не сослался ни на С. Булгакова, ни на В. Соловьева, ни на Хомякова, ни на Розанова, и т. д.

Изо всего списка предшественников, указанных его критиками, Штейнберг впрямую среагировал лишь на статью В. В. Розанова 1901 г. Соответствующую цитату, естественно, приводит в своем комментарии и В. Белоус. Однако нас сейчас интересует не устная полемика с докладчиком, а письменный текст Штейнберга, созданный уже с учетом высказанных по его поводу мыслей.

Итак, текст Штейнберга, прямо следующий за рассуждениями из предыдущей цитаты, заканчивался словами «Тут явился Достоевский», а следующий абзац гласил: «Теснейшая связь Достоевского с проблемой самой радикальной из всех возможных революций, с *революцией идейной и духовной*, теперь уже не вызывает сомнений» (Берлин 1923, с. 15).

Выделенные нами слова могли бы остаться без комментария, не будь они произнесены или написаны в период, который и большевистскими деятелями революционной культуры вообще, и будущниками-футуристами в частности, назывался Революция Духа или культурная революция. А вот деятели символисткой культуры, предшествовавшей ей исторически, говорили о чаемом ими Третьем Завете или Завете Св. Духа. Именно в этом контексте мы будем рассматривать и последующую цитату из Розанова, которую приводит Штейнберг и которую приводил в своем возражении Штейнбергу еще в ВОЛЬФИЛе Николаев-Бергин (Петроград 1921. I. С. 685).

Цитируем далее: «Еще в 1901 г., по поводу двадцатилетия смерти Достоевского, Розанов высказал со всей отчет-

ливостью, что Достоевский относится к Европе, как «революция» к «старому режиму». «В великий исторический час, когда его идеи станут окончательно ясными и даже общечеловеческими — писал Розанов — начнется идейная революция в Европе» (перепечатано в т. I «Около церковных стен». СПб. 1906, стр. 236)». Скоро после этого Мережковский провозгласил Достоевского «пророком революции» уже не европейской, а только русской. Но русская революция в России мыслилась всегда, как выход русского гения за пределы материнского лона, как явление России миру, т. е. — непременно, как революционное событие в истории общечеловеческого духа» (Берлин 1923. С. 15).

Переход с Достоевским от осознания Россией себя к общемировому духовному значению русской революции, проделанный Штейнбергом, требует подробного прописывания промежуточных логических ходов, с одной стороны, и символической роли тех или иных процитированных высказываний русских мыслителей, с другой. Ведь переход от русской революции, наследующей революции французской и т. п., события самого по себе мессианского, к новому качеству — мировой духовной и идейной революции, требует своего объяснения.

Не забудем, что для живущих на этой земле жизнь в духе возможна лишь при сохранении бренного тела, связанного в этой схеме с Новым Заветом, или Заветом Вторым — Бога-Сына. Именно эта ситуация и порождает ту метафору «слово мастера» vs «слово ученика», с которой начал Штейнберг. Затем, перечислив основные события и имена революционной мысли, предшествующей Достоевскому, он обосновал момент явления Достоевского миру. За этим последовала пророческая цитата из Розанова 1901 г., т. е. года, следующего за апокалипсическим рубежом веков — 1900. Казалось бы, что отмеченный повод статьи Розанова — 20-летие со дня смерти Достоевского, может показаться лишь конкретизацией довольно обычного и традиционного повода написания текста. Однако это не так. Напомним,

что во время заседания в ВОЛЬФИЛе, Николаев-Бургин, сославшийся в своей реплике на эту статью, оговорился, сказав, что она написана к 25-летию кончины Достоевского. На эту ошибку, естественно, обратил внимание и В. Белоус (Петрогра 1921. I. С. 685).

Однако дело, по-видимому, сложнее. Ведь тот же оппонент чуть ранее и абсолютно точно сослался на речь С. Булгакова о Достоевском, читанную в Киеве как раз в 1906 г. связи с 25-летием смерти Достоевского. Действительно, в речи Булгакова «Венец терновый — памяти Достоевского» была мысль о том, что «в романах Достоевского <...> заключено больше подлинной философии, нежели во многих томах ее подлинных представителей...», и это место, естественно приводится комментатором. Только игра Штейнберга уже в его книге изощреннее, чем может показаться. Ведь оппонент Штейнберга в ВОЛЬФИЛе сначала процитировал Булгакова 1906, а потом — Розанова 1901 г. и лишь в связи с тем, что оба философа назвали Достоевского именно этим именем. Таким образом, его «история» пошла в обратном направлении.

Штейнбергу же важно совсем иное. Розанов и без того активно был задействован в подтексте доклада, а Булгаков имел в виду не совсем то, что докладчик. Поэтому для Николаева-Бергина и не имело значения, в каком порядке, и к какой годовщине смерти относятся их тексты.

А вот автору «Системы свободы Достоевского» это было принципиально. Поэтому цитата из статьи Розанова о Достоевском, причем без слова «философ», в книге есть. А «вместо» С. Булгакова 1906 г. идет, цитата из переиздания статьи Розанова, помеченная тем же годом, и упоминается статья Д. С. Мережковского, где Достоевский назван «пророком революции», только произошло это позже 1906 г. и, следовательно, тогда, когда первая русская революция 1905–1907 гг. начинала клониться к закату. Следовательно, Штейнбергу было важно отметить не просто некую «философию» Достоевского, не просто его роль «пророка»

уже совершившегося, когда эта его роль «предсказывает назад», но отметить правильность предсказания пророческой и апокалипсической роли Достоевского в апокалипсическом 1901 г. будущим автором послереволюционного и предсмертного «Апокалипсиса нашего времени», написанного уже после Октября. То есть в эпоху Революции духа.

Теперь коснемся возможного значения самого 20-летия со дня смерти Достоевского. Именно тогда В. В. Розанов написал, а Николаев-Бургин процитировал, что «...к Достоевскому подходят по-дилетантски, и никто не заглянет в истинную суть этого действительного сфинкса...».

Однако стоит вспомнить, что 1881 и 1921 года — стоят симметрично относительно центра симметрии — апокалипсического 1901 года. Если же теперь записать двадцатилетия жизни и творчества Достоевского римскими цифрами, то получим XX–1901–XX. Однако именно такую конструкцию по отношению к Розанову и Сфинксу создал Андрей Белый, говоря о том, что XX век является симметричным по отношению к XX векам до Христа и XX векам после Христианской эры. Следовательно, в тринитарной схеме Заветов, XX век является последним до наступления XX Св. Духа. И, следовательно, 1900–1901 гг. являются началом последнего века христианской эры — Эры Бога-Сына. Эти мысли в связи с футуризмом и Розановым пришли в голову руководителю ВОЛЬФИЛы как раз тогда, когда он «стоял перед Сфинксом». Таким образом, если мы правы, и годы жизни Достоевского, которые Штейнберг делит на три двадцатилетия, и годовщины со дня его смерти обретают сначала историческое, а затем и апокалипсическое измерение, становясь в один ряд с Днями Сотворения мира, временами первого пред-Апокалипсиса, предотвращенного Пришествием Христа, и, наконец, становятся знаком грядущего конца той Эры, которая отстоит от этого события на XX веков. Другое дело, что оценка Розанова в упомянутом нами тексте Белого далека от идеализации.

Однако на страницах книги Штейнберга мы буквально вслед за приведенными рассуждениями увидим и полемику с Белым, причем, без указания конкретной ссылки. Сейчас же для нас достаточно того, что и имя Розанова, и его оценка Достоевского стоят в верной историко-эсхатологической последовательности в работе о системе свободы Достоевского.

Штейнберг формулирует политическую философию Достоевского, возводя ее к пушкинскому образу Петра, вздернувшего Россию на дыбы, а «монархизмом» Достоевского называет современную книге 1923 г. единоличную диктатуру в Советской России, которая делает из разношерстного народа единый организм, направленный на выражение и реализацию общероссийского дела: «Революция политическая, внутри-государственная, таящая в себе опасность разложения, должна быть предотвращена во имя революции идейной, мировой, международной. И именно поэтому он (Достоевский. — *Л. К.*) безжалостно осуждает на уничтожение все, что в пределах самой России не соответствует этому общечеловеческому призванию. Достоевский, говоря словами иностранными, в этом смысле не только империалист, но и террорист; он любит еще не воплотившуюся жизнь с такою же силою страсти, с какою он ненавидит живых мертвецов. «Бобок» написан не «каторжником», как думает Андрей Белый, а революционером-террористом. Впрочем, какой террорист миновал каторгу» (Берлин 1923. С. 16).

Интересно, что говоря о «живых мертвецах» «Бобка» и террористе-Достоевском, Штейнберг вновь переворачивает картинку. Ведь «метафизическим террористом» Достоевский стал уже после каторги, на которую попал все-таки не за реальный терроризм. Но реальная автократия и реальный терроризм являются (по Штейнбергу) обратной стороной той «светоносной идеи свободы, источником которой был» для Достоевского «весь русский народ».

Отсюда Штейнберг делает вывод о том, что «фанатик свободы» философ- Достоевский не требует от нас принятия

или неприятия его идей, а требует лишь проверки своих предпосылок. Именно анализ предпосылок самосознания русского народа и есть философская задача по отношению к Достоевскому. Это, собственно говоря, и ответ на первый вопрос тех, кто сомневался в том, что Достоевский — философ.

Далее, проанализировав тип философии в России, противоречащий западному, Штейнберг не без юмора говорит: если Достоевский не философ, то, понятно — художник. Следовательно, и подход к нему должен быть эстетическим. Далее, перечислив очевидные имена русских критиков, Штейнберг отмечает, что постепенно, вслед за Соловьевым и Страховым, метафизикой и религией Достоевского занялись и Булгаков, и Мережковский, и Бердяев, и Волынский, и Шестов... И все-таки, первым здесь вновь оказывается Розанов и в «Легенде о Великом инквизиторе», и в предисловии к Собранию сочинений Достоевского.

Однако Штейнберг пытается не столько суммировать взгляды своих предшественников, отстаивая первородство Розанова, сколько отмечает своеобразие личности Достоевского, который соединил в себе воедино мыслителя и художника. Причем, сделал это так, как когда-то русская культура восприняла Запад неким нерасчлененным единством, на фоне которого и возникла своеобразная русская литература.

Далее Штейнберг констатирует предельную осознанность всей деятельности Достоевского даже тогда, когда писатель как бы предсказывает устами своего героя даже продолжительность собственной жизни. Насколько нам известно, Всевышний дал возможность знать свой последний час лишь Царю Давиду. А здесь Штейнберг подсчитал, что если Ипполит из «Идиота» говорит о невозможности изложить все необходимое даже в томах и томах за 35 лет, то эти 35 лет относятся только к самому автору, который начал писать в 25 лет, а завершил свой путь в 60. Следовательно, делает вывод Штейнберг, «за 13 лет до смерти Достоев-

ский, очевидно, уже знал вполне о положенном ему сроке» (Берлин 1923. С. 20–21).

Если учесть, что лишь Давида Всевышний удостоил знания своей земного срока, и к тому же Царь Давид был Псалмопевцем, предсказывавшем приход Мессии, то становится очевидна роль Достоевского в системе Штейнберга. Более того, если пророк при жизни не может выразить все свои провидения открыто, он передает их в символической форме пророчества, столь хорошо нам известной на примере пророков Библии. Таким образом, Достоевский и становится у Штейнберга одним из них. Хотя слишком часто и так уж открыто речь об этом в «Системе свободы» не идет. Часто прямую речь автора заменяют четко встроенные в текст цитаты. И кое-когда Штейнберг открывается. Так будет и в следующем примере, который, пожалуй, наиболее легко вписывается в нашу систему рассуждений.

И истоки философии Достоевского Штейнберг находит в размышлениях героя раннего сочинения Достоевского «Хозяйка» — Ордынова, который сам называет свои размышления поиском системы. И вот, как это выглядит в библейском контексте рассуждений Штейнберга: ««Он видел, как все, начиная с неясных детских грез его, все мысли и мечты его, все, что он выжил жизнью, все, что вычитал в книгах, все, о чем уже и забыл давно, все одушевлялось, все складывалось, воплощалось, вставало перед ним в колоссальных формах и образах, холодило, роилось кругом него; видел, как раскидывались перед ним волшебные, роскошные сады, как слагались и разрушались в глазах его целые города, как целые кладбища высылали ему своих мертвецов, которые начинали жить сызнова, как приходили, рождались и отживали в глазах его целые племена и народы, как воплощались, наконец, теперь возле болезненного одра его, каждая мысль его, каждая бесплотная греза воплощалась почти в миг зарождения; как, наконец, он мыслил не бесплотными идеями, а целыми мирами, целыми созданиями». Судьбы «племен и народов», тема Апокалип-

сиса, — вот та основная проблема, которая предносилась, как в хаотическом бреде, обремененному жизненной задачей духу Достоевского» (Берлин 1923. С. 22).

Так художник Достоевский стал метафизиком мировой истории.

Обратим, однако, внимание на одну тонкость, на которой не стал останавливаться Штейнберг. Дело в том, что одной из главных линий его рассуждений является доказательство того, что Достоевский — русский Платон. Однако в цитате из «Хозяйки» мы видим явно библейское видение героя, которое противопоставляется «мышлению бесплотными идеями». То есть — противопоставляются «бесплотные» Идеи Платона и библейское (иудейское) мышление мирами, переходящее в мышление Апокалипсическое. Именно так строится «Система» Ордынова. Да, собственно говоря, и Достоевского, предсказывающего судьбы России и мира.

Следовательно, перед нами попытка (гласная и негласная) некоего совмещения в личности ли Достоевского, в его ли героях, библейского (иудейского) и эллинского. То есть, в известном смысле чего-то предхристианского. Однако не забудем, что сознательно неназываемый Штейнбергом Христос предотвратил Первый Апокалипсис, разрешив для неиудейского мира философский кризис той эпохи. Отсюда и закономерность появления прямо названного Штейнбергом Апокалипсиса, отсюда и закономерность мечты Ордынова стать «художником в науке» и создать «историю церкви».

Теперь Штейнберг прямо переходит к формулировке места Достоевского в ряду мировых гениев, прервавшись, правда, довольно надолго, на обсуждение проблемы систематичности и не систематичности мышления Достоевского, а также на приведение последовательных примеров (от ранних произведений — к поздним), которые подтверждали бы его позицию.

Мы же, следуя нашей логике, сразу же обратимся к выводам из этих рассуждений, которые, с одной стороны, пораз-

ительно коррелируют с последними словами процитированного нами отрывка, а с другой — открывают совершенно неожиданные перспективы интерпретации Достоевского на фоне гигантских исторических событий, предшествовавших и докладу, и книге Аарона Штейнберга.

Итак, «Система есть всегда система систем. Истинное место системы великого стиля во всей истории мысли человеческой — на переломе и в кризисе. Она самый верный показатель созревания этого кризиса. Когда цельность и непосредственность мировоззрения великой исторической культуры разрывается, когда это непосредственное восприятие распадется на многообразие отвлеченных миростолкований, когда в лоне единой культуры обнаруживается противоборство обособившихся направлений, тогда эта культура может быть спасена для будущего, для воссоздания исторической непрерывности, только одним путем, путем систематического и диалектического философствования. Является тот подлинный систематик, для которого все противоборствующие системы лишь необходимые элементы в развитии целого, и который все их включает, как относительно истинные моменты, в состав своего органического и организующего мировоззрения. Он не столько разрешает проблемы, сколько сохраняет их во всей их жизненности для будущих поколений и культур. Он соединяет грозящую порваться великую цепь замкнутым звеном проблематичности; он спасает для будущего единство задач прошедшего; он есть, другими словами, систематик проблем и мировоззрений, которые в нем воплощаются и конкретизируются. И именно поэтому его форма выражения всегда индивидуальна и абсолютно неподражаема. Таковы Платон, Данте, Достоевский» (Берлин 1923. С. 28–29).

К проблеме формы выражения мы обратимся позже. Теперь нас больше интересует то определение ситуации кризиса, которое дает Штейнберг. Нет сомнения, что кризис, связанный с апокалиптикой, кризис уже названный в «Системе свободы Достоевского» открыто, кризис, на ко-

торый намекает или который имеет в виду Штейнберг, неизбежно должен включать в себя и эллинизм с иудаизмом, породившие христианство, и само христианство, пришедшее к Апокалипсису Первой мировой войны.

Казалось бы, что такой подход к кризису должен быть связан со специфической философско-религиозной позицией именно иудея Штейнберга. Однако недавно нам стал известен текст Г. Г. Шпета, который мы упоминали в P. S. предыдущей части нашей работы. Приведем его здесь полнее, тем более, что, судя по всему, идеи такого рода дошли до Штейнберга хотя бы через его корреспондента М. И. Кагана.

Полное рассмотрение этого важного текста Шпета выходит за пределы этой работы, однако интересующее нас место достаточно показательно и может быть понято вне остального текста именно как определение кризиса: «Кризис философии в этом смысле есть последствие кризиса культуры. Но сам кризис культуры = кризис религии, если под культурой <понимается> духовная культура. Кризис нашей культуры = кризис христианской культуры = кризис христианства: a) как культуры, b) как мировоззрения, как выражения духовного содержания культуры.

И это не только формальный вывод. Активную роль играли и играют у нас: мировоззрения самостоятельные (языческое и иудейское) и синкретизм из них — христианское. Кризис христианства + распадение на элементы и самостоятельное действие каждого»[48].

Таким образом, и на прямо противоположном Штейнбергу философском фланге понимание кризиса было общим. Да и ощущения тоже сводимы друг к другу: «Кризис изжит: «и не накануне великой эпохи мы стоим, а *уже* в ней, в ее неудержимом стремлении!» (Январь 1914.)

---

[48] *Шпет Г.* Кризис философии (читано 22 мая 1920 года в Вольной академии духовной культуры) / Публ. Т. Щедриной // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005 [7]. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 93.

Не вижу оснований менять <точку зрения>: мы *уже* в новом, и не в средневековом, а творческом, героическом и мужественном!

Все эмпирические, так называемые исторические, события — последствия, а не причины — они также будут изжиты!

Новый дух вошел, и не сегодня, а вчера, завтра будет новая история! Разумеется, если мы будем ее сегодня делать, и не ждать, что сделают за нас. Но это уже не философия!»[49].

Теперь можно продолжить цитирование Штейнберга, тем более что завершит он свое рассуждение об оригинальных системах философии примерно тем синтезом, который считал феноменологически достижимым и Шпет.

Итак: «Платон писал диалоги, в которых спорили, совместно отыскивали истину, все мировоззрения начавшей разлагаться эллинской культуры; Данте собрал в одно божественное целое всех грешников и всех святых христианского мира; Достоевский написал книги, в которых и святые, и грешники нашего мира спорят между собой, как философы древней Эллады. Платон связал навсегда историю Запада с проблемой эллинской науки; Данте завещал идеал христианской церковности светской современности; Достоевский спасает гибнущее возрождение для грядущей культуры, которую призвана породить проснувшаяся Россия. Но в отличие от Данте и Платона он знает, что его сознание есть сознание эпохи кризиса и перелома; они же строили мосты, в своей наивности и не подозревая, над какими безднами пролегает их путь: такая же беспредельная сознательность еще больше, чем с Платоном, сближает Достоевского с ветхозаветными пророками» (Берлин 1923. С. 29).

Обращает на себя внимание изящное избегание слова «трансцендентный» в рассуждениях Штейнберга. Но это, по-видимому, след его неокантианства. Впрочем, сейчас это для нас не главное. А главное то, что Достоевский Штей-

---

[49] *Шпет Г.* Кризис философии. С. 102.

нберга осуществляет собой глобальный историко-философский синтез «...всю мудрость от клинописей до Гегеля и Бальзака, от Ветхого Завета до современного социализма. ... вся история человечества должна и до конца завершиться, чтобы смысл его (Достоевского. — *Л. К.*) появления в России, и России в мире, мог окончательно разъясниться» (Берлин 1923. С. 30).

Ведь понимание этого и есть ответ на давний вопрос Розанова: как привести Достоевского в систему? Сделать это надо в конкретной философии истории, «в освещении современности светом апокалипсиса и абсолютного смысла» (Берлин 1923. С. 30).

Следующая глава работы Штейнберга как раз и призвана объяснить «Конкретный идеализм» Достоевского-философа истории.

Вторая глава книги Штейнберга начинается с того же, чем окончилась первая: с анализа понятия кризиса в философии. Однако анализ этот идет уже не с библейской точки зрения, а с точки зрения Платонизма Достоевского и его учения об идеях. Собственно говоря, конкретный идеализм — это конкретное учение Достоевского об идеях в понимании Аарона Штейнберга. То есть, мы можем сказать, что мысль Штейнберга идет точно по той схеме параллельного развития отдельных элементов синкретического учения (христианства = иудаизм + эллинское язычество) и, естественно, его самого.

Выход из такого рода кризиса автор книги видит не в некоем новом синтезе, а в том, что кризисы связаны между собой в самом своем глубинном существе. Теперь, если Достоевский становится выразителем русской идеи, то он становится и идеологом в платоновском смысле. А чтобы выразить единство изучаемых кризисов Штейнберг прибегает к приемам, близким к художественным, когда говорит о греческих философах, употребляя христианские метафоры: «...разве почти двадцать пять веков после Сократа и его апостолов надо непременно «читать» евангелие Эллады,

чтобы мыслить в его духе? — Для этого достаточно жить. Достоевский-же именно жил, а не только мыслил и писал в духе абсолютного идеализма» (Берлин 1923. С. 32).

Однако, что верно для «евангелия Эллады», которое можно не читать, но можно мыслить в его духе, верно и для других глубинных интуиций Достоевского, связанных с библейским миростроительством. Тогда действительно именно личность писателя и оказывается синтезом распавшихся частей христианского синкретизма. Однако если сам синкретизм распался, то, естественно, Достоевский должен ориентироваться в мире духа как бы «позади» будущего нового христианства, а в мире плотском — он традиционно придерживается христианства, пусть на глубинах и проникнутого Ветхим Заветом.

При этом Штейнберг не забывает, что имеет дело с писателем, а, следовательно, перед ним встает вопрос о том, как соотносится мир реального Достоевского и его высказывания с миром героев писателя? Но здесь именно Платон с его «героем» Сократом дает выход из трудной и неприемлемой для литературоведения ситуации использования слов и мыслей литературного героя для анализа собственных взглядов писателя. Но мы уже в самом первом эпиграфе видели, как к цитате из «Идиота», которую надо было подписать Достоевский с указанием на соответствующий том собрания сочинений, ссылка была дана на Мышкина, лишившегося титула князя, но с подчеркнуто толстовскими инициалами. И сделано это было абсолютно намеренно. Теперь же мы лишь убеждаемся в этом на ярком примере Платона и Сократа: «На вопрос о Достоевском ответим вопросом о Платоне. Разве не те же великие затруднения встречают нас и при столкновении с тайной Платона: он-то с кем из своих героев? Всегда ли Сократ, его духовный отец, и тот, кого он сам породил, одно и то же лицо? И всегда ли он сам со своим Сократом, или, быть может, с другими — с Горгием, с Протагором, с Парменидом? И, тем не менее — Платон есть и провозвестник своего собственного

учения в многолетнем его развитии и во всех его измерениях» (Берлин 1923. С. 34).

Отсюда и вытекает знаменитое место книги Аарона Штейнберга, которое привело к сопоставлениям с позднейшей «Поэтикой Достоевского» М. М. Бахтина и его полифонией. Другое дело, насколько перенос этого места из одной системы мысли в другую, пусть занятых и одним и тем же героем продуктивен[50]. Не вдаваясь сейчас в этот вопрос, продолжим следовать мысли Штейнберга.

Вот подробное рассуждение о «полифонии», которое почти в том же самом виде присутствовало и в ВОЛЬФИЛовском докладе: «...следует иметь в виду, что все герои Достоевского, как и все герои Платона, говорят за него, или, что тоже, он всегда говорит за себя. Пусть не пугают нас противоречия. Система есть система систем».

Это принципиально важно, ведь политически и идеологически Достоевский абсолютный монологист. Другое дело, что мастерство Достоевского-писателя создает возможность каждому выбрать какую-то одну «систему» кого-то из его героев, либо скомпоновать таковую из нескольких. Однако Штейнберга интересует целое Достоевского и его герменевтическая и онтологическая глубина или «тайна Достоевского». Лишь после этого обретает смысл следующий пассаж: «Потому именно Достоевский и есть сис-

[50] Нам представляется, что искусственное извлечение одного или нескольких приемов философского анализа Штейнберга, вырванных, к тому же, из общего контекста, лишенных библейско-иудейской «подсветки» и, более того, перенесение философской методологии в теорию литературы и литературоведение, не говоря уже об этнографии и социологии, привело (в сочетании с приписыванием Бахтину массы текстов, написанных другими) ко всем тем недоразумениям, которые мы называем «бахтинской индустрией», перерабатывающей все, что угодно от романов Достоевского до культов аборигенов Австралии в рамках что постколониальной, что феминистской, что любых других модных сегодня и завтра парадигм! Реальный Бахтин, действительно среагировавший в 1929 г. на книгу 1923 г., в этом уже точно не повинен.

тематик, что в мысли его господствует симфоническая диалектика, что движения его мысли безмолвно повелевает всему многоразличию голосов, из них создавая оркестр и хор. Но Достоевский не только дирижер, он и композитор. Какой у него самого голос: низкий, высокий? Да разве он непременно сам должен превратиться в хориста, исполняющего, наряду со многими другими исполнителями, свое собственное произведение? Его голос — в смене тем и мотивов, в ритме, в инструментовке, в согласном звучании всех голосов; его голос в стиле и манере целого. Он заставляет позитивизм развиться до Смердяковщны, субъективный идеализм — до преступления и «бунта», он заставляет коллективизм говорить языком Шигалевщины, а христианство — воплотиться в безоружное рыцарство: он мыслит за тех, и за других, и за третьих; он извлекает последние выводы из общих посылок, и он систематизирует все противоборствующие в современности мировоззрения, воплощая их в жизнь, превращая идеи в действующие монады и прослеживая судьбу каждой из них в последней ее конкретизации; он, одним словом, создает «мир из миров» и «мыслит мирами, целыми созданиями». В этом его глубочайшая связь с Платоном, но и большое его отличие от всех бывших до него, не исключая и Платона» (Берлин 1923. С. 35).

Отличие же Достоевского от Платона в том, что работает он не с бесплотными идеями, а с конкретными и имеющими почву в действительности образами. Следовательно, мысль о человеке («Об Адаме, о Еве») и мысль о грехе и морали («о добре и о зле») превращаются, благодаря образному мышлению художника, в новый конкретный идеализм: «...вся субъективная энергия его души, месте с чудодеснейшей игрой воображения, уже давно, а, в сущности, с самого начала, принесены были Достоевским без остатка на алтарь *Бога живого и святого духа объективности*. На всю жизнь он стал врагом всяческого «обособления»» (Курсив наш. — *Л. К*. Берлин 1923. С. 37).

И здесь начинается достаточно ясная, но скрытая, для тех, кто знает истории споров вокруг ВОЛЬФИЛовского доклада, полемика с А. А. Мейером.

Прежде всего, обратим внимание на интонацию выделенных нами слов в предыдущей цитате. Русский читатель ждет здесь заявления, что Достоевский принес все без остатка на алтарь «Бога Живого», то есть Христа. Но Бог у Штейнберга другой, это Бог «*живого* и святого *духа* объективности».

И здесь мы уже выделяем слова «живой» и «дух», которые ясно показывают соотношение между Заветом Бога Живого и Заветом Святого Духа, то есть определяют то межзаветное средостение, в котором видит своего героя Штейнберг. Отсюда и вывод: глубинной тайной объединения этих заветов, естественно, является Завет Бога-Отца, т. е. Завет Синайский. Отсюда и заявление, которое прямо отвечает на недоумения А. А. Мейера относительно того, что Достоевского интересовала не проблема Бога вообще, а проблема Христа, Бога Сына. Однако Штейнберг настаивает: «Духовные дети Достоевского спрашивают о том, что есть реальный мир, какие формы единства в нем господствуют, где граница между объективным и субъективным, *есть ли Бог, душа, бессмертие*; можно ли всегда отличить зло от добра; где пределы человеческой свободы; в чем смысл существования, личного, исторического; как наилучшим образом устроить человеческое общество; в чем призвание России, для чего, где и когда мы существуем...» (Берлин 1923. С. 37).

А разного рода персонажи Достоевского, да и индивидуальности вообще, несут в себе и индивидуальную идею, и идею того глубокого целого, частью чего они являются. Так мы переходим к соотношению между личностью и народом, между идеей, которую несет в себе личность и идеей народа в целом: «В терминологии Шатова это означает, что национальные идеи — национальные боги, из которых каждый — предмет веры и источник жизни, т. е. основание единства, целостности, развития и своеобразия. Такова,

например, «римско-католическая идея» для мира романских народов, идея индивидуалистического протестантизма — для народов германских; такова, наконец, даже идея — «жидовства» (впрочем, антисемитизм Достоевского –тема слишком большая, и мимоходом о ней говорить невозможно). Вот почему и вся современность есть ни что иное, как борьба «трех идей» (Ср. еще X. 107, сл.). И, кстати, ссылку на «роман»: «Я уже раз говорил обо всем этом, но говорил мельком, в романе» — имеются в виду взгляды на католичество Мышкина). Короче говоря, история человечества может быть понята исключительно, как зарождение, развитие, борьба и увядание исторических национальностей» (Берлин 1923. С. 43).

Отсюда вытекает (по Штейнбергу) и учение Достоевского о земле и о землях исторических народов. И здесь стоит обратить внимание на то, что идея мирового развития как противоборства «трех идей» захватывает в свою орбиту католицизм, протестантизм и «жидовство», пропуская, как кажется немотивированно, идею православную или русскую. Однако если до Достоевского ее в истинном виде не существовало, то понятно, что и Мышкину ее взять негде. Иное дело сам писатель. И вот его позиция в изложении Штейнберга: «Если живо человечество, если в глубине его таится некая «идея», то жива и земля, человечеством обитаемая, а имя ее — имя собственное; и также как живы и исторически действенны идеи отдельных народов, так же одухотворены и священны и земли, эти языки и народы взрастившие. Все исторические территории — земли живые, а подчас и святые. Святая земля и Россия — «носительница идеи христовой». На святой земле должно совершиться и второе пришествие; оно должно свершиться там, где свершилось первое; значит — заключает Достоевский — Палестина должна стать Россией, и «Константнополь должен быть наш»: надо добиться выхода в Средиземное море. Кто не вычитает этого скрытого заключения в глубине «всех кликушеств» Достоевского, как он сам говорил

о «Восточном вопросе» (Не в этом ли, кстати сказать, и последнее основание «антисемитизма» Достоевского: споры о земле всегда были самыми острыми в истории» (Берлин 1923. С. 45).

Этот пассаж требует комментариев, связанных уже с «жидовской идеей» по Достоевскому. Дело в том, что разведя длинной и неслучайной цитатой из «Сна смешного человека» слова об этой «идее» и о «Восточном вопросе» и назвав отношение Достоевского к евреям в кавычках, Штейнберг сознательно избег открытой формулировки этого «кликушества». Ведь в «Дневнике писателя» ясно сказано, что даже если английский премьер Биконфильд (он же, что важнее — Дизраэли) и забыл о своем происхождении «от испанских жидов», он не забыл главную цель еврейства — не пустить Россию к Ключам Царьграда. А следовательно, из слов Штейнберга вытекает, что «антисемитизм» Достоевского носит столь же мистический и мессианский характер, что и вся его идеология в платоновском смысле.

А уже из рассуждений о единственности нашей земли и возвращении «смешного человека» на нашу же землю, и из рассуждений о связи народа, языка и земли Штейнберг переходит к анализу сопоставления Достоевским «идеи» с «зерном», а народов со злаками и деревьями. Далее из идеализации природы у Достоевского делается вывод о роли и значении пола в истории, и в заключение делается вывод о том, что прогресс и мировое развитие европейского человечества уже переходит в разложение, в самоотрицание бытия и в уничтожение самого сознания.

Здесь Штейнберг в очередной раз замечательно тонко играет в темы и образы неназываемых им, как и в ВОЛЬФИЛовском докладе, двух важнейших текстов Розанова о Достоевском. Во-первых, египетского и, что важно в связи с инициалами князя Мышкина, анти-Л. Н. Толстовского («Анна Каренина») комментария как раз к «Сну смешного человека» в «Семейном вопросе в России», и, во-вторых, к замечательной статье о т. н. «Египте» Достоевского, о кра-

соте, зерне и древе идеи — «О древне-египетской красоте». Теперь остается упомянуть о том, что к 1921–23 гг. уже далеко не биконсфильдовская Англия гарантировала евреям создание национального очага в Палестине. А если уже мы предполагаем тонкое знание Штейнбергом «Семейного вопроса в России», в чем не было сомнений уже в ВОЛЬФИЛовском тексте, то не мог не заметить в ней автор книги о системе свободы и просионистских абзацев Розанова наряду, к тому же, с разъяснениями, что именно живость пола в Египте сумели взять иудеи и сохранить на тысячелетия, чего не смогло сделать христианство. Ибо (по Розанову) христианство гробом зиждется, и там, где начинается христианство — кончается семья и наоборот, писал В. В. Розанов в статье «Об Иисусе сладчайшем и горьких плодах мира».

Штейнберга от темы к теме и от одного сочинения Достоевского к другому зиждятся на тонком знании неназванных текстов его предшественников, обеспечивающих Штейнбергу уверенную защиту своих взглядов. А тут и там мелькающие еврейские, «жидовские», библейские, Палестинские и т. п. намеки каждый раз оказываются сигналами неразвернутых умозаключений еврейского или русско-еврейского философа. Недаром он сразу же переходит к идее семьи, которая была столь своеобразно выражена в докладе 1921 г.

При этом оказывается, что все главные герои-идеи Достоевского либо не имеют потомства, либо оказываются детьми не своих родителей и т. д. Причем Штейнберг сознательно компонует цитаты из романов или статей Достоевского, давая ссылки лишь на том и страницу собрания сочинений писателя. Это и позволяет Штейнбергу формировать свое понимание структуры философского мышления Достоевского, не отвлекаясь на названия романов или имена персонажей. Более того, соединяя истоки произведений писателя, которые находятся в газетных статьях, или пояснения к ним, находящиеся, например, в «Дневнике писате-

ля», с эпизодами художественных произведений Достоевского («Кроткая»), Штейнберг постоянно создает кластеры, внутренняя логика которых ведет к «тайне Достоевского».

Подобная работа естественным путем ведет к проблеме существования старого классического романа, равно как и к проблеме возникновения нового (синтетического философско-апокалипсического) романа Достоевского.

«... как писал Достоевский годом позже («Подростка» — *Л. К.*) в Дневнике, «наступила какая-то эпоха всеобщего обособления. Все обособляются, уединяются, всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное, новое и неслыханное. Всякий откладывает все, что прежде было общего, в мыслях и чувствах, и начинает с своих собственных мыслей и чувств. Всякому хочется начать с начала. Разрывают прежние связи без сожаления и каждый действует сам по себе...» (X, 97). «Пришли новые времена и должны явиться новые лица еще неизвестные». «Но какие же лица? Если некрасивые, то невозможен дальнейший русский роман. Но увы, роман ли только окажется тогда невозможным» (VIII, 559).

Романы Достоевского суть романы о невозможности романа, т. е. книги, в которых анализируется распад всех «красивых» законченных исторических форм, идеи которых бессознательно покоилась в них самих» (Берлин 1923. С. 52)[51].

Эти идеи Штейнберг пытается найти и в «семейном вопросе» Достоевского. Однако характерно, что анализ карамазовской семьи в книге «Система свободы Достоевского» принципиально отличается от анализа его в ВОЛЬФИЛовском докладе, о чем шла речь в предыдущей части нашей

[51] Здесь не место анализировать соотношение понимания романа у Бахтина и Штейнберга, однако в любом случае заинтересованность Бахтина идеями Штейнберга о романе или о «со-бытии бытия» возможно лишь на фоне апокалипсического подхода русско-еврейского философа к жанру европейской литературы и библейско-иудейского подхода к понятию Бытия, о чем нам еще придется здесь сказать.

работы. Библейские и иудейские глубины, которые увидел Штейнберг в семье Карамазовых, заменены здесь анализом «союза Федора Павловича с кроткой, незлобивой и безответной Софьей Ивановной». При этом автор увидел в «Софии» Достоевского скрытый намек на русскую идею. (Берлин 1923. С. 57).

Если вспомнить, что в прежнем докладе Достоевский оказывался как на месте Бога-Отца, то нынешнее продолжение рассуждений о семье Карамазовых оказывается вполне логичным продолжением ВОЛЬФИЛовской темы да еще и в оболочке идей В. С. Соловьева, закончившего свой путь «Краткой повестью об антихристе», завершившей многие мессианские идеи «Трех речей памяти Достоевского».

Подобная «подсветка» задает совершенно другую перспективу не только пониманию Достоевского Штейнбергом, но и всем другим позициям оппонентов русско- еврейского философа и в ВОЛЬФИЛе (А. Мейер и др.), и после нее (М. Бахтин).

А разговор об обособлении, который вел Штейнберг в связи с «романом», привел его в очередной раз к идее кризиса, который на сей раз определен еще ближе к тому пониманию кризиса в докладе Шпета, которое мы приводили выше. Другое дело, что здесь не будет впрямую речи об иудаизме и христианстве с эллинизмом. Однако читателю книги Штейнберга это и не требуется. Ведь анализируемая нами сейчас глава III о Платоне и так следует прямо за выводами главы первой, из которой мы узнали о Достоевском — ветхозаветном пророке. Поэтому рассуждение Штейнберга как бы «автоматически» попадает в этот контекст.

Кстати, на предыдущей странице Штейнберг столь настойчиво демонстрировавший «ветхозаветность» метафизики писателя, цитирует Достоевского, который в скрытой полемике с Л. Н. Толстым рассуждает о «нашей христианской вере» (Берлин 1923. С. 59). Напомним, что в ВОЛЬФИЛе Штейнберг вообще избежал имени

Христа, что вызвало раздраженную реакцию А. Мейера. Однако имя Христа теперь будет довольно регулярно появляться на страницах книги. Мы не исключаем, что в сознании Штейнберга примерно на середине его книги произошло понимание того, что развитие довольно иудаизированного в сочетании в платонизмом ВОЛЬФИ-Ловского доклада о Достоевском достигло стадии некоего необходимого для реального понимания Достоевского синтеза, который без открыто названного имени Христа описать теперь невозможно. Другое дело, что Штейнберг знает и о том, что, по мнению Апостола Павла и Апокалипсиса, иудаизм спасителен. Следовательно, иудей может спокойно продолжать рассуждения на темы спасения в ситуации, как сказали бы поздние бахтинисты амбивалентной антитезы или более привычной «вненаходимости». (Берлин 1923. С. 67–68).

А вот текст Штейнберга: «Это значит, что стадия смешного обособления, стадия кризисов исторического сознания одновременно означает и распад, и развитие; разложение старых связующих центров и нарождение новых; но при этом и нарождающиеся новые центры не могут не пройти через стадию обособления, превращающих их почти в призраков и для других, и для себя» (Берлин 1923. С. 60).

Таков «Конкретный идеализм» Достоевского. После которого в главе III автор переходит собственно к «Диалектике свободы» Достоевского. В которой Штейнберг приводит четкое описание своего миропонимания Достоевского: « Таким именно и было сознание Достоевского: в центре его сознания всегда «теперешний текущий момент» (XII, 6), но это «теперь» есть для него не последняя черта прошлого, а начало грядущего и к нему переход ... этим неудержимым потоком и нередкими в нем водоскатами и увлекается гений Достоевского ... К этому грядущему, в мире конкретных исторических идей Достоевского, обращено все живое и живущее, и все, что к нему не обращено и от него отвращается, то по сути своей, уже и не живо. Но чтобы отли-

чить живое от неживого, восходящее от отходящего, положительное направление времени от его отрицательного направления — для этого надо провидеть «начала и концы», первый прекрасный день творения и его день последний — мировую субботу. И Достоевский весь в апокалипсическом ожидании и предвкушении конца и заветного «тысячелетия». Он пророчествует о преображении мира через перерождение человека, через рождение в человека «нового», именно — «чистого идеала свободного человека» (ср. новые материалы под ред. Гроссмана, стр. 10, 15, 26)» (Берлин 1923. С. 76).

Нет сомнений, что здесь Штейнберг описывает исповедание Достоевским ожидания Третьего завета. Знание писателем положительного и отрицательного времени легко соотносится с временной шкалой, где время до Х. Э. приходит к отсутствующему на хронологической шкале «0», затем начинается новый отсчет Х. Э. (здесь и возникает аналог отрицательных и положительных чисел), а чаемое тысячелетнее правление Христа оказывается к тому же еще и аналогом Царства Св. Духа[52]. Однако вместо этого Штейнберг точно в стиле своего доклада именует эпоху конца второго тысячелетия Х. Э. «мировой субботой», связав эту субботу с первым днем творения, который описан, естественно, в Книге Бытия, а размышления о последнем дне — в библейских пророчествах еврейских пророков, прямым наследником которых и оказывается (по Штейнбергу) апокалиптик Достоевский. Апокалиптик, для которого в рамках его Русской идеи страной Мессии оказывается Россия, включающая в себя Палестину. В этой ситуации Достоевский-пророк и оказывается пророком «Русского Бога» (Берлин 1923. С. 77).

Но как раз этот ветхозаветный образ пророка более всего и смутил оппонента ВОЛЬФИЛовского доклада

[52] *Кацис Л.* Апокалиптика «серебряного века» (Эсхатология в художественном сознании). М., 2000.

А. А. Мейера, который отрицая саму идею доклада о Достоевском-философе, называл частностью пророческий дар Достоевского, а все единство его самосознания свел к переживанию и постижению реального образа Христа. Образа, которого Штейнберг, напомним, в докладе даже не упомянул, а в книге упоминал неоднократно. Достоевского Мейер назвал «*ясновидящим* художником» (Петроград 1921. С. 697). Именно выделенное слово дает нам возможность понять, кого имеет в виду Штейнберг в своем полемическом выпаде, относящемся к неназванному и неизвестному читателям берлинской книги, не слышавшему доклад 1921 г. и последующую полемику, в частности, с Мейером, оппоненту: «Предпочитают Достоевского причислять к «мистикам», и приписывание мысли его диалектической изощренности легко может быть сочтено за умаление его религиозного и художественного гения. Но ошибаются те, которые думают, что диалектическая острота противоположна прозрению и что глубина самосознания несовместима с *ясновидением*. Тех, кто предвзято так именно полагает, а деле опровергает явление Достоевского и все зачатое им движение конкретнейшего идеализма. Об этом свидетельствует, как мы увидим, с последней неопровержимостью все созданное Достоевским в последнее двадцатилетие его жизни, в наиболее зрелый и плодотворный период его деятельности» (Берлин 1923. С. 80).

Неудивительно, что уже в следующем абзаце лучшим интерпретатором Достоевского окажется В. В. Розанов, однако вновь без ссылки на «Семейный вопрос в России», где и проблема бездетности «Бесов», и проблема семьи Карамазовых, и «Сон смешного человека» разобраны как раз в интересующем нас смысле. Верный себе Штейнберг продолжает сопоставление «Записок из подполья» и «Зимних заметок о летних впечатлениях», не упоминая о том, что «подполье» «Сна смешного человека» разобрано как раз в подстраничных комментариях Розанова, который и сочи-

нение Достоевского отпрепарировал в нужном ему и близком Штейнбергу духе.

И автор книги, упомянув Розанова, продолжает полемику с Мейером, говоря: «Достоевский начал с поисков «нового лица» и кончил пророчеством о «новом человеке». Но «новое лицо», которое искал Достоевский, было просто лицом в том лице, которое всем казалось безличным; а «новый человек», которого он предвещал, был человек обновленный и воскресший в том же Ветхом Адаме. Достоевский начал с бытия русского сознания, каким он конкретно знал его в себе и в сознания окружающем (...), и кончил последними вопросами русского и своего самосознания. От бытия сознания к самосознанию бытия — вот путь конкретного идеализма вообще, и Достоевского, в частности. (...) от вопросов сознания Достоевский перешел к вопросам самосознания, от сознания самобытности — к самобытности сознания. Но при этом Достоевский все время оставался с Богом и Христом; а это значит, как мы увидим, что мир его никогда не переставал быть миром идей» (Берлин 1923. С. 81).

Таков ответ Штейнберга Мейеру, отрицавшему само существование проблемы Бога для Достоевского, замененного Христом. Штейнберг же утверждает, что без Единого Бога или Бога Отца христианства «новое лицо» Бога Сына в теле Ветхого Адама, да и сама Троица бессмысленны. А отсюда, да еще и из единства двух Заветов вытекает, что проблемы Христа без проблемы Бога, которой и озабочены «русские мальчики» Достоевского, не существует. Правда, все это так, если Достоевский-философ. Для мистики же Мейера все эти ухищрения лишние. Но здесь уже — каждому свое. Нам же важен лишь ответ Штейнберга.

Отсюда и вывод о системе свободы Достоевского, для которого мир оставался миром идей, следовательно, для свободного ума идеей оказывается и Бог, как это ни странно для догматического сознания. Выходом же из возможного сваливания в гностицизм является и абсолютизация единства двух Заветов Штейнбергом, и тот Единый Бог, испо-

ведание которого так раздражило А. А. Мейера[53]. Однако конкретный идеалист с неокантианской выучкой Аарон Штейнберг завершил скрыто-открытую полемику с Мейером письмом Достоевского о цензурном искажении его «Зимних записок о летних впечатлениях», где уже Достоевский возмущался манипуляциями с его рассуждениями о Христе. При этом, выпуская свою книгу уже в эмиграции, Штейнберг сумел таким приемом напомнить и о той ненормальной ситуации, в которой обсуждать на открытом собрании в советском Петрограде проблемы соотношения философии и ясновидения да и мистики с платонизмом было невозможно. К тому же, оппонент Штейнберга остался в Советской России. И все же, понимая, что Мейер получит его книгу и, явно помня, что «Платон мне друг, но истина дороже», Штейнберг написал о «русском европейце»: «Обыкновенно, когда вспоминают этого незабываемого и столь двусмысленного героя или «анти-героя», по слову самого Достоевского, отчасти родственного полу-гоголевскому Голядкину и в то же время уже прокладывающего широкую дорогу всем последующим идеям человекобожества, почему-то совершенно упускают из виду, что человек из подполья не только отрицатель и подрыватель устоев, не только скептик и циник, родня Племяннику Рамо (что стоило бы сделать предметом особого исследования), как полагает, напр., Розанов, но и утвердитель и основоположник очень большой и плодотворной идеи, именно — идеи бесконечности личного самосознания. Отсюда именно Достоевский в изуродованной цензурой X-й главе первой части Записок и хотел сделать самые заветные для себя выводы. «Уже лучше было совсем не печатать предпоследней главы (самой главной, где самая-то мысль и высказывается) — пишет он

[53] Однако сам Мейер всегда настаивал на непререкаемом единстве двух Заветов. См.: «Я боюсь за ее гениальность». Из протоколов «Вторников»: «О еврействе» / Публ. Т. Богдановой. // Вестник Еврейского университета в Москве. № 1 (17). М.-Иерусалим. 1998–5758. С. 211.

брату 26 марта 1864 г., — чем напечатать так, как оно есть, т. е. с надерганными фразами и противореча самой себе. Но что же делать! С... (коты?) и цензора, там, где я глумился над всем и богохульствовал для виду (последние слова курсивом) — то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры в Христа — не пропущено» (ср. Биограф. письма. ч. I, стр. 271). Итак, из своих подпольных идей Достоевский хотел «вывести» «веру в Христа». Мы уже знаем этот столь характерный для Достоевского, метод выведения: это есть метод редукции к абсурду, и, поистине, до какой степени непрозрачной должна казаться слитная ее стихия, чтобы так легко можно было попасться, как это случилось со многими из критиков Достоевского, на столь излюбленный его стилем крючок иронии!» (Берлин 1923. С. 84).

Столь длинная цитата понадобилась нам, чтобы показать, насколько внимательно, хотя и не соглашаясь по всем пунктам, отнесся Штейнберг к доводам своего оппонента. При этом, Штейнберг сохранил и ключевое слово своей аргументации во время полемики на ВОЛЬФИЛовском докладе: это было знаковое для третьей речи о Достоевском Владимира Соловьева слово «словородица». Это слово было употреблено как раз в контексте о Русском Боге: «Он хочет быть посланником «русского Бога» и оплодотворить мать — землю русскую, чтобы она, словородица новое слова, родила новое слово, чтобы новый человек воспрянул от лона ее» (Берлин 1923. С. 77)[54].

Письмо Достоевского брату и комментарий к нему дают Штейнбергу возможность напрямую перейти к прямому встраиванию Достоевского в историю мировой философии от Платона через Гегеля до неокантианцев. Завершение этого довольно длинного и сложного пассажа о соблазнении России западной мыслью, о роли «западника» Петра

[54] Не будем здесь отвлекаться от основной линии наших рассуждений и заметим, что это место напрямую связано и с апокалиптикой «Краткой повести об Антихристе» Соловьева и с его же софиологией.

в изменении ее судьбы и об осознании этого в речи Достоевского о Пушкине, и о рождении русской идеи, завершается абзацем, который прямо возвращает нас к месту, на котором прервалось цитирование и комментирование письма Достоевского брату. Итак, «Одним словом, почему Достоевский писал о своем знаменитом анти-герое, что он богохульствует лишь для виду? Куда поведет он нас из подполья?» (Берлин 1923. С. 102).

Это один из ярких примеров построения книги Штейнберга, когда свои собственные философские размышления, иногда уводящие в сторону от основного сюжета, либо практически нетронутые куски ВОЛЬФИЛовского доклада, которые не претерпевают изменений, окружаются практически одинаковыми фразами, позволяющими продолжать следить за основной мыслью новой работы Штейнберга. Продолжим следовать ей и мы.

И следование ей не так уж затруднено, ибо непосредственно после всех апокалипсических рассуждений о герое подполья следует возврат к анализу трех (как мы видели, говоря о Белом, стоявшего перед раскрашенной мордой египетского Сфинкса и вспоминавшего о Египте Розанова на углу Невского и Литейного) не менее апокалипсических трех двадцатилетий жизни Достоевского. Вот этот текст: «Все шестьдесят лет своей жизни Достоевский был конкретным идеалистом, но наивная метафизика детских лет человечества, ставшая юношеской метафизикой самого Достоевского, во вторую треть его жизни, в каторжную ее полосу, прошла через горнило гносеологических сомнений, которые мы попытались здесь изобразить, чтобы к третьей ее трети пройти насквозь всю проблему бесконечного в своей бесцельной деятельности теоретического-чисто сознания и выйти на вольный простор идеализма пророческого, идеализма исторической действенности, идеализма абсолютной свободы. Диалектика свободы Достоевского есть тот третий много-вершинный пласт, для которого первоначальные напластования — лишь широкие и не-

сложные основания, отлогие и многоступенчатые, отлогие и многоступенчатые, по которым удобнее всего взбираться. Но теперь лишь путь поднимается круто вверх» (Берлин 1923. С. 103).

Эти свои выводы Штейнберг делает из анализа отношения Достоевского к т. н. «русскому европейцу». Естественным образом возникает необходимость сопоставить этот мотив с дискуссией в Вольфиле же по поводу доклада Р. В. Иванова –Разумника о «Достоевском, Леонтьеве и идее мировой революции» (Петроград 1921. I. С. 737–800). Доклад этот завершал цикл лекций о Достоевском и дискуссанты явно учитывали и доклад Штейнберга. Именно там во время спора о «пиджаке европейца» А. А. Чебышев-Дмитриев коснулся и ключевого вопроса о роли русской революции, евреях и Достоевском. Причем, в довольно резкой и своеобразной форме: «Я говорю по поводу того, что Р. В. говорит о том, что Достоевский не был государственником, но уж я не знаю, в каком смысле, как толковать это, но дело в том, что в «Дневнике писателя» за какой-то год, только не за 76-й, а более поздний, 77-й или 78-й, стоит такое указание, что западный мир будет разрушаться и все погибнет, между прочим, такая предсказательная цитата, очень похожая на то, что происходит теперь (я даже ясно себе представлю — с левой стороны), цитата, которая говорит о том, что все разрушится и все погибнет, только жиды не погибнут, которые всплывут как-нибудь и приспособятся. А на другой странице говорится о том, что в конце концов спасено будет все православным русским народом, который будет вместе с престолом (значит, «государство», как я толкую, может быть, понимать надо как-нибудь иначе), именно с монархом во главе, который удержится, и это будет той скалой, о которой упоминал Р. В., но эта скала — не теократическое государство, а это государство с царем во главе» (Петроград 1921. С. 772).

В дальнейшем, отвечая оппонентам, Чебышев-Дмитриев сказал: «Я вообще говорил о той революции, которая будет

в конце концов» (Петроград 1921. С. 777). Следовательно, и Чебышев-Дмитриев говорил в том самом регистре, в каком рассуждает Штейнберг. И его выпад очень интересен для оценки той ситуации, которая сложилась в ВОЛЬФИЛе и в тогдашней мыслящей России вообще. К сожалению, нам не известен доклад от 30 октября 1921 г. «Князь Мышкин и наше будущее» А. А. Мейера, который возможно, отвечал на доклад Штейнберга, если вспомнить эпиграф «из Мышкина» к первой главе «Системы свободы Достоевского», и учесть, что по первоначальному плану Мейер должен был читать доклад «Религия Достоевского» или «Достоевский как религиозный мыслитель» (Петроград 1921. С. 498–500)[55].

Мы привели здесь все эти размышления и сопоставления исключительно для того, чтобы еще раз подчеркнуть, что книга Штейнберга явилась «комплексным» ответом или реакцией на то, что происходило при Штейнберге в ВОЛЬФИЛе вообще. Тем более важно, что Штейнберг в этой ситуации, возвращаясь к проблеме т. н. «смерти Бога», восходящей к Ницше, которую он формулирует на базе первых строк Книги Бытия как «самоубийство Бога», заставляет своего читателя все время держать первоисточник в голове: «В разрез со всей элейской традицией и в полном согласии с заветами диалектического гераклитизма Достоевский учит, что небытие — есть, что, как он любит это выражать, можно, отрицая Бога, верить в реальность диавола (Ср. Дневник. 1878. X, 38 сл. и диалог Тихона со Ставрогиным. Документы, Ф. М. Достоевский, М., 1922, стр. II). Небытие — есть, это значит, что быть или не быть или не быть есть проблема не только жизни психофизической, но прежде всего проблема духовно-метафизическая или, что тоже,

---

[55] Проблема же «Русская революция и евреи» как раз и обсуждалась в кружке «Вторники» в сентябре-октябре 1922 г. Практически в годовщину докладов Штейнберга или одновременно с работой Штейнберга над его книгой о Достоевском.

проблема имманентного самосознания. Иначе на этой высоте не могло бы и возникнуть вопроса о бытии другом и об изменении сего бытия, не возможно было бы, как уже выше было отмечено, увидеть в вопросе о жизни и о сознании жизни обе его стороны, сторону теоретическую, приводящую, как будто в тупик, и сторону практическую, открывающую новый и неожиданный, с точки зрения чисто теоретической выход. Но небытие есть, а потому и сущее в самосознании бытие — не только есть, но еще оно есть такое бытие, которое могло бы не быть, которое есть только потому, что оно, утверждая сам себя, в то же время отрицает свое отрицание. И с этой точки зрения всякое бытие — все равно, уже осмысленное или внутренне еще смыслом не просветленное — уже не есть полный мрак, а наоборот — первое истечение света, вернее, первое проявление той силы зрения, которая умеет различать свет и темноту. Бытие может быть только потому, что оно отличено от небытия и изъято из полного его мрака. Сознание жизни есть в то же время избрание жизни, приятие ее и утверждение; оно — творческий волевой акт» (Берлин 1923. С. 104)[56].

Нетрудно понять, что волевой акт творения принадлежит Всевышнему, который отделил свет от тьмы, проделал все то, что составляет Семь дней Творения, каждый раз отмечая, что «это хорошо». И лишь после создания человека последний сам смог осознать, что он Кем-то создан, равно как осознать сам факт существования Бога. Таким образом, Штейнберг вернулся к первому моменту творения, когда Всевышний отдыхал в шестой день, а жизнь человеческая должна продолжаться по еврейскому Закону до прихода Машиаха (Мессии), последний день перед которым и будет «Мировой Субботой».

Таким образом, Штейнберг вновь неназойливо ввел иудейский или ветхозаветный подтекст в и без того полный подтекстов кусок книги, который вновь перейдет к пробле-

[56] Возможные каббалистические параллели мы здесь опускаем.

ме последнего 20 (XX) -летия жизни Достоевского и, одновременно, к основной проблеме доклада в ВОЛЬФИЛе — «Бог — самоубийца».

Мы процитируем сразу два абзаца, которые следуют за рассуждениями о Бытии, прокомментированными выше. Штейнберг пишет: «Вот тот новый смысл, который придает Достоевский проблеме самосознания во весь последний период своего творчества: я сознаю, следовательно, я существую — думает Чорт Ивана Федоровича, его двойник и живущий в нем картезианец, но, на самом деле, это слова лжи и насмешки: если бы я существовал только потому, что я, то лучше мне было бы вовсе не быть, потому что, сознавая что либо, я, как будто и не существую; верно совсем иное: я существую потому что я хочу сознавать, потому что я мог бы не хотеть сознавать, потому что я свободно избрал бытие и всегда свободен его снова отвергнуть. Я подобен Богу, сотворившему мир и вольному навеки его снова разрушить.

Бог — самоубийца — вот тот последний предел, который, по Достоевскому, является основной предпосылкой всякого правильного развития сознания в мире. Мир самосознания, противостоящий миру абсолютного небытия и с ним сопоставляемый, для того, чтобы между ними был сделан выбор, — вот та общая проблема, которая связывает в многосложное единство все диалоги и все события в книгах Достоевского с личными его заявлениями от последнего двадцатилетия его жизни» (Берлин 1923. С. 105).

Сама возможность выбора бытия и небытия, делающая человека (могущего и убить самого себя, став самоубийцей) подобным Богу и в этом аспекте, когда, напомним, Бог решил однажды стереть перовое человечество с лица Земли, однако, по-видимому, вынужденный создать то человечество, о котором можно было сказать, увидев его, Самому Себе — «Хорошо». Такова «свобода Достоевского», равная в его «Системе» Свободе Всевышнего. И только отсюда вытекает длинное последующее рассуждение Штейнберга

о «другом» и «абсолютно другом», которое связывает его текст и с немецкой диалогической философией, и с последующими текстами Бахтина.

В следующей главе книги Штейнберг продолжает эти рассуждения, прибегая к «философии» Кириллова из «Бесов» и героя «Сна смешного человека», которого Штейнберг не без остроумия именует Смешным сверхчеловеком. Не пересказывая все логические ходы автора книги, заметим, что, пропуская целые страницы сопоставлений философа-Достоевского с философией Лейбница, Канта, Фихте, Гегеля (во многих предыдущих случаях мы тоже не приводили эти интересные и техничные рассуждения Штейнберга), мы вновь приходим к самым важным для Штейнберга и наиболее оригинальным его мыслям, которые так раздражали его современников: «Как и продолжатель его Соловьев, он (Достоевский — *Л. К.*) занят критикой отвлеченных начал. Результат, к которому он, в конце концов, приходит, есть вера, но эта — вера, проверенная и оправданная разумом, вера, вышедшая победительницей из поединка своего разума с отвлеченным» (Берлин 1923. С. 135).

Это непростое сочетание соловьевства с элементами спинозизма и той «религии разума», которую развивали те «Marranos of reason»[57], которые создали базу неокантианства, ту базу, которая позволила Герману Когену положить в основу своей «Этики» этику иудаизма, а в России породить ее своеобразное ответвление, соединявшее этику Когена с апокалиптикой Соловьева.

До данного момента нам был известен лишь один откровенный поборник такого подхода — Арон Гурлянд, сделавший этот шаг еще в 1914–1915 гг. Теперь же мы видим,

[57] *Кацис Л.* Диалог: Юрий Живаго — Михаил Гордон и русско-еврейское нео-кантианство 1914–1915 гг. (о возможных источниках еврейских эпизодов «Доктора Живаго») // Judaica Rossica III. М., 2003. С. 174–207. Вопрос о роли главки «Проблески» «Системы свободы Достоевского» для понимания поэзии Пастернака и, особенно «Доктора Живаго», мы оставляем до специального исследования.

что подобный шаг делается Штейнбергом, как само собой разумеющееся и безо всяких отсылок к С. О. Грузенбергу, А. Гурлянду или, например, Л. Сефу. Причем, перечисляя предшественников Достоевского, Штейнберг, естественно, не может назвать среди них Когена. Однако из своих собственных предшественников он его вычеркивать и не пытается. Более того, немецкое неокантианство само имеет те же самые источники, что и те, которые Штейнберг находит в Достоевском. Поэтому последующие выводы, связывающие этику Достоевского почти напрямую с этикой иудаизма, и не должны удивлять: «Ни одно только я, ни голое не-я не пригодны для устроения современного сознания. В основу должен быть положен самый закон достаточного основания, взаимодействие я и не-я, как трансцендентное царство идей». (Здесь мы не будем специально отмечать полемическую связь этих аспектов рассуждений Штейнберга с заседаниями ВОЛЬФИЛы о Платоне и, особенно, с докладами об антисемитизме и «Достоевский и античность» Л. В. Пумпянского, хотя этот крещеный еврей создал свой текст о Достоевском в точном соответствии с пониманием «кризиса» Г. Г. Шпетом). Поэтому цитируем продолжение абзаца Штейнберга: «Это и есть Бог, Абсолют Достоевского. Христианство Достоевского покоится на прочном основании единобожия. Евангелие для него, как и для Зосимы, непосредственное продолжение Ветхого Завета. Из всех русских писателей он наиболее иудаистичен; его Христос больше всего напоминает библейского Мессию (Ис. LIII, ст. 2–12)» (Берлин 1923. С. 135).

Если бы не следующий абзац Штейнберга, наши рассуждения могли бы показаться странными, если не голословными. Но в этом абзаце Штейнберг затрагивает и проблемы понимания мировой истории у Достоевского, и проблему коллективной и индивидуальной этики. Причем, в отличие от общехристианского мнения о том, что после прихода Христа евреи выпали из истории, Штейнберг четко показывает, что это с еврейской точки зрения не так. Ведь открове-

ние Бога Творца, идущее с Синая, и для евреев, что очевидно, и для христиан типа Достоевского, что хочет показать Штейнберг, каждый отдельный «текущий» исторический момент не может этот смысл воплотить вполне. Вернее, отдельный «теперешний миг» приобретает лишь в отношении к целому, лишь в отношении к последним целям мирового процесса».

Здесь стоит вспомнить, что в Докладе и, отчасти, в книге Штейнберг подробно писал о том, что Всевышний создает- «чеканит» каждое лицо человека как новое и отличное от других. Здесь же талмудический пассаж из трактата Санхедрин (то есть, тот самый суд, который по христианской традиции осудил Христа, правда, по еврейской, следующей из этого самого трактата, со всеми возможными нарушениями еврейского Закона[58]) о лице трансформирован в аналогичный о каждом моменте времени.

Эта талмудическая цитата из книги Штейнберга о Достоевском, с одной стороны, связывает его единый подход в обоих текстах талмудической цитатой, а с другой, в отличие от первого случая, где цитата была достаточно сложной, приводит цитату, известную даже Л. Н. Толстому: «Вот почему, в последнем счете, ложна и смешно самонадеянна всякая попытка решить вопрос о свободе самосознания — этот последний вопрос, требующий заключительного и всеосвещающего ответного Слова — «сам по себе» и «только для себя». Гордость — уже в самой постановке этических вопросов, как вопросов личных, как вопросов изолированного, автономного индивидуального сознания».

Здесь мы прерываем цитату, чтобы обратить внимание на два момента. Первый, то, что слова Рабби Гиллеля, которые имеет в виду исследователь Достоевского, звучат примерно так: «Если не я за себя, то кто за меня? Но если я только за себя, то зачем я?». Этот нравственный лично-коллективный императив, который имеет в виду Штейн-

[58] *Коэн Х.* Иисус – суд и распятие. Иерусалим, 1997.

берг, и окрашивает специфически талмудическим светом весь пассаж, связывая его с этическими исканиями неокантианцев. И второй момент, связанный с тем, что *Слово*, написанное с заглавной буквы, для христиан однозначно связано с начальным словом Евангелия от Иоанна и со «вторым» наряду с Бытием, началом, которого нет у иудеев. Для еврея же Штейнберга это Слово все еще конкретно исторически актуально и является ответом на сегодняшний вопрос, ответ на который все еще чего-то «требует». Это изменение христианской исторической перспективы связано, как ни странно, с проблемой отношения как раз к пророчествам Исайи, к которым, как мы видели чуть выше, наиболее близок Христос Достоевского. Однако то место о приходе Мессии, которое в христианском понимании относится к прошедшему времени и является одним из основных прообразовательных текстов о Христе из Ветхого Завета, для иудеев остается текстом в будущем времени, предсказывающим чаемый приход Машиаха (иудейского Мессии). Отсюда и замечательная очередная *эсхато-логическая* игра *иудео-христианских* Слов в книге Аарона Штейнберга. И продолжается она не менее изощренно в следующих его словах, идущих прямо за процитированными, где Слово (в обоих его смыслах) должно найти свою связь с предельно русским и христианским понятием «соборности»: «Истинная нравственность есть нравственность *соборная*. Царство целей и его история, его развитие первичнее автономной самоцели»[59] (курсив наш. — *Л. К.*).

[59] По-видимому, этот пассаж стоит сопоставить и с идеями Кассирера о смысле истории, и, что ближе, с размышлениями М. И. Кагана, с которым Штейнберг был в прямой связи. Странноватое же в этом контексте слово «соборность» имеет, похоже, подтекст в подходе к еврейству как к коллективной личности и к проблеме еврейской эсхатологии как к проблеме коллективного воскресения. Последнее выражение не менее двойственно в иудео-христианской перспективе, чем термины Штейнберга.

Здесь необходимо вернуться к проблемам личности (персоны) и толпы (охлоса), которые мы обсуждали при анализе ВОЛЬФИЛовского доклада Штейнберга как раз в разделе о проблеме индивидуального лица. Именно там, со ссылкой на проф. А. Ковельмана, и шла речь о соотношении индивидуальности и коллективности в раннем христианстве и современном ему иудаизме. Неудивительно поэтому, что вслед за всем сказанным и возникает проблема лица, наиболее подробно разработанная все же в докладе, а не в книге, где в соответствующих местах, нами опущенных в предположении знакомства читателя с первой частью нашей работы, мысли Штейнберга не всегда так внятны (не исключено, что и сознательно) как в устном выступлении.

Но вставленные в книгу из доклада, чему сегодня нет уже былых препятствий, мысли Штейнберга позволяют понять и его рассуждения о «лице» из предпоследней главы книги: «Путь умозрения, не выводящий к обоснованию соборной нравственности, трансцендентально ложен. И западное умозрение, всецело стремящееся к этике индивидуальной, одного корня с той социальной этикой Запада, которая не по райской невинности своей не знает лица, а в силу своей индивидуалистической пресыщенности лицо отвергает. Достоевский хочет сорвать маску дурной соборности с европейского социализма: в нем, по Достоевскому, соборность живых людей подменена измышленной безличностью природы».

Этот тютчевский пассаж, продолженный и ниже, мы оставляем без комментария. А вот его продолжение уже невозможно не связать с «Записками чудака» Андрея Белого, где весь эфир заполняют души идущих на мировую бойню «нулей в серых шинелях», которых современная физика (названная именем Планка) сочла пустыми нулями, а Белый со ссылкой на Гераклита, увидел в них индивидуальные души. Вот этот текст: «Этот достойный «лакейской души» грубый подлог постигнет заслуженное возмездие: в лже-личном начале зачатый социализм должен разложить человечество на абсо-

лютно равнозначные нули, а между ними возможно не согласие и единение, а — одно лишь страшнейшее соперничество во имя взаимоуничтожения. Сон Раскольника (не знаем, сознательна ли здесь опечатка — *Л. К.*) из Эпилога непременно обернется исторической явью...», если это не будет осознано (Берлин 1923. С. 134–136).

Отсюда Штейнберг делает вывод, что «На том же древе познания созрели цветы зла и плоды добра. Это древо зачахло на всем лице земли, но в России оно все в цвету и тут же вокруг его ствола сам умный дух обвился картезианской своей спиралью. Российская земля — как потерянный человеческий рай; в подвигах своего познания она снова найдет его для всего мира» (Берлин 1923. С. 142).

Однако Древо это напрямую зависит от того, куда придет Мессия, а следовательно, и от того, как решается «восточный вопрос», в чьих руках Палестина? Именно здесь и выявляется Штейнбергом не только мессианская роль России, но и неназванная прямо роль евреев в той духовной революции, которая совершается в России, чья революция провиденциально совпала с освобождением Англией Иерусалима. А, следовательно, с тем фактом, что возможное возвращение евреев в Сион совершается, скорее, по плану Дизраэли-Биконсфильда, чем по Достоевскому, который вопрос возвращения евреев на Святую Землю вообще не рассматривал. Однако, не вдаваясь сейчас в обсуждение подхода Штейнберга к проблеме антисемитизма Достоевского, заметим, что описанная им в «Дневнике писателя» 1880 г. роль «жидов» после всеобщего разгрома, которую упоминал А. А. Чебышев-Дмитриев, носила вполне мессианский характер и, несмотря на грубую форму, вполне устраивала Штейнберга. Поэтому именно здесь мы приведем ее в полном виде, а не в виде комментария к реплике дискуссанта в ВОЛЬФИЛе. Вот она: «Наступит нечто такое, что никто и не мыслит. Все эти парламентаризмы, все исповедоваемые теперь гражданские теории, все накопленные богатства, банки, науки, жиды, — все это рухнет в один миг

и бесследно — кроме разве жидов, которые и тогда найдутся как поступить, так что им даже в руку будет работа»[60].

Эту «работу» Штейнберг не осуждает. Он лишь говорит: «“Русская” идея есть по Достоевскому ничто иное, как призвание России завершить времена и сроки. В России должен явиться Мессия: она Богородица и провозвестительница последнего слова. “Константинополь должен быть наш”, потому что Палестина, как уже мимоходом было отмечено, должна стать Россией, для того, чтобы Россия могла стать Палестиной. Тысячу лет Россия ждет, чтобы зачать тысячелетнее царство Божие. Достоевский идет во главе русского хилиазма» (Берлин 1923. С. 144).

И тогда Россия из огромного пространства без своей идеи станет философской проблемой всего человечества, и тогда уже русская философия не заглохнет (Берлин 1923. С. 143).

Другое дело, что направление движения в конкретно идеальной истории, которое предлагает Достоевскому Штейнберг не совсем христианское, и это уже последняя «эсхатологическая игра Слов», которой мы и завершим наш анализ «Системы свободы Достоевского»: «В какую же сторону хочет он повести Россию? *Какой гроб должен быть освобожден в этом походе*? «Дорогие могилы!» Россия призвана освободить гробы европейского самосознания. Россия должна европейскую революцию превратить в возрождение человечества: на развалинах Европы должна она осуществить всемирную утопию» (Берлин 1923. С. 142).

Зная, что не Гроб Господень должна освободить Россия в неназванном Православном Крестовом походе, а некое самосознание Европы, мы не можем даже сегодня ответ на вопрос Штейнберга: был ли в его понимании Достоевский пророком или лже-пророком? (Берлин 1923. С. 142). Но здесь, похоже, Штейнберг вновь сыграл в текст своего главного предшественника В. В. Розанова, который в се-

[60] *Достоевский Ф.* Полное собрание сочинений и писем в 30 т. Т. 26. С. 167–168.

мейном вопросе в России, говоря о евреях, которые хотят оставаться евреями, предлагал им построить свое Королевство в Палестине[61]. А некоторое время королевство, как известно, там было Крестоносцев.

Этот заключительный пример позволяет нам сказать, что при всей серьезности того, что предлагал своим слушатель выпускник Гейдельберга и русско-еврейский неокантианец Аарон Штейнберг, текст его представляет революции, в диалектическом разрешении иудео-христианской двойственности которых только и может быть осмыслен духовный опыт молодого Штейнберга. Тем более что выход «Семейного вопроса в России» в 1902–1903 гг., встреча двух философов в 1913 г. во времена бейлисиады и выход книги 1922 г в 1923 г. в Берлине создали то XX-летие отношений Розанова и Штейнберга, которое оказалось апокалипсически «разделено» судьбоносной бейлисиадой.

И не предреволюционной ли терминологической христианско-иудейской игрой собеседника Штейнберга времен дела Бейлиса и будущего автора «Апокалипсиса нашего времени» задана терминологическая стратегия послереволюционной книги «Система свободы Достоевского»? Ответ на этот вопрос впереди, как и еще на один, заданный последними словами анализируемой здесь книги: «Мы все понемногу начинаем говорить по Достоевскому, и, главное, учимся его глазами видеть». (Берлин 1923. С. 144).

Пусть эта работа послужит началом понимания того, как Аарон Штейнберг учился (кстати, всю жизнь) говорить по Достоевскому и видеть его глазами, ибо опыт этот оригинален и поучителен. А вот станет ли нам от этого «светлее и проще» — этот вопрос тоже оставил нам автор «Системы свободы Достоевского».

---

[61] *Розанов В. В.* Семейный вопрос в России. СПб., 1903. Анализ этой проблематики см.: *Кацис Л.* Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. Изд. 2-е доп. М., 2004. С. 52–53.

Регула М. Цвален

Спутники по разным путям: Николай Бердяев и Сергей Булгаков[1]

И пошли они по разным дорогам. / На век одни.
Под горой, в селень и убогом / Зажглись огни.
Расстилается тайной лиловой / Вечерний путь.
Впереди — равнина и снова / Туман да муть.
Все дороги верно сойдутся / В граде святом.
В одиночку люди плетутся, / Редко — вдвоем.
Где скорей? По внешнему лугу / Иль тьмой лесной?
Поклонились в землю друг другу / — Бог с тобой!
И пошли. В селень и убогом / Чуть брезжит свет.
Все ль пути равны перед Богом / Или нет?

Аделаида Герцык (1910)[2]

«[Булгаков] шел в паре с Бердяевым в эти года», — пишет Андрей Белый о начале XX века в России, — «и они появлялися вместе; и вместе отстаивали свои лозунги; уже потом раскололись; обоих мы звали: «Булдяевы» или «Бергаков»[3].

---

[1] Автор благодарит Е. В. Павлову за перевод с немецкого языка.

[2] *Герцык А. К.* Sub rosa. М., 1999. С. 127–128.

[3] *Белый А.* Начало века. Chicago 1966. С. 493. И. Л. Солоневич в данной связи говорит об обороте «Бердяй Булгакович». В. Н. Акулинин.

Феномен «Бергаков» подробно рассматривается в сравнительном исследовании об антропологии Бердяева и Булгакова.[4] Данная статья представляет собой одну из глав этого исследования, посвященную истории их взаимоотношений. Подобно паззлу, из многочисленных, в том числе опубликованных в «Исследованиях по истории русской мысли» архивных документов, из переписки и публикаций собиралась общая картина сложных отношений между обоими мыслителями.

Идейное, духовное влияние Бердяева и Булгакова распространяется на весь XX век. Его начало и конец были обусловлены в России религиозным Возрождением, что можно истолковать как реакцию на зарождение и упадок атеистической идеологии в стране. В Западной Европе проявилось своего рода религиозное пробуждение во Вселенском Движении 30-х гг. XX века, которое привело в 1948 году к образованию «Всемирного совета церквей» (ВСЦ), а в 1962–1965 гг. — к реформированию римско-католической церкви на Втором Соборе в Ватикане. Организации и группы, выходцы их этих кругов, принимали активное участие в выработке Всеобщей декларации прав человека Объединенных Наций в 1948 г., а позднее в деятельности «Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе» (KSZE)[5]. Ранняя критика марксизма Бердяева и Булгакова сформировалась в тревоге за свободу человека. Вопрос о том, что после Второй мировой войны должно было стать задачей полити-

С. Н. Булгаков: Вехи жизни и творчества // В. Н. Акулинин. Христианский Социализм (С. Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск, 1991. С. 16.

4 *Zwahlen R. M.* Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergej N. Bulgakov. Münster, 2010 (Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte. Bd. 5).

5 *Menke Ch., Pollmann A.* Philosophie der Menschenrechte zur Einführung. Hamburg 2007, S. 10–11; K. Kunter. Die Kirchen im KSZE Prozess 1968–1978. Stuttgart 2000. S. 233.

ки по правам человека, они сформулировали прежде всего не с правовой, а с религиозной точки зрения[6].

Не случайно Бердяев и Булгаков во всех этих исторических процессах играли прямую и косвенную роль: как критики-эксмарксисты и «религиозные революционеры» во времена революций в России, как представители русского православия во Вселенском движении в промежуточное между войнами время в Западной Европе, и, отчасти, как авторитеты для религиозного переосмысления в 90-е гг. XX века после развала Советского Союза. Именно последнее было проблематично. Уже вскоре начали опасаться, что «русское наследие» религиозной философии якобы возвышено до масштабов новой идеологии[7]. Сергей Хоружий констатировал опасность идеологической селекции и эксплуатации «классиков» в целях цементирования националистических и фундаменталистских предубеждений и ценностей[8]. Безусловно, подобное возможно и в отношении Бердяева и Булгакова, которые выступали за элементы мессианской «русской идеи». Но поскольку оба оставались резкими противниками евразийской мысли, которая сегодня в русском радикализме правых находит дальнейшее распространение, сложно воспринять их серьезно в этой связи. Эклектичная рецепция обоих мыслителей прослеживается и по сей день. Однако, конец 90-х гг. XX века в России ознаменовал её тщательную научную, прежде всего, истори-

[6] *Chamberlain L.* The Philosophy Steamer: Lenin and the Exile of the Intelligentsia. London 2006. P. 241.

[7] *Gethmann C. F., Plotnikov N.* Philosophie in Russland. Tendenzen und Perspektiven. Bad Neuenahr-Ahrweiler, 1998. S. 22; J. Scherrer. Die utopische Rückkehr in eine heile Welt der Vergangenheit / E. Müller, F. J. Klehr (Hg). Russische religiöse Philosophie. Das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. Stuttgart 1992, S. 101.

[8] *Хоружий С. С.* Путем зерна: Русская религиозная философия сегодня // Вопросы философии. 1999. № 9. С. 142; см. также: *Плотников Н. С.* Философия для внутреннего потребления // Неприкосновенный запас. 2002. Т. 2 № 22.; *Scherrer J.* Kulturologie: Russland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität. Göttingen, 2003, S. 38–39.

ческую переработку, которая показывает, насколько сложно интерпретировать в рамках исторического контекста и современных дискурсов.

Для чего, собственно, сравнивать Бердяева и Булгакова? Совместная публицистическая социально-политическая деятельность, схожие идейные положения, но, наряду с тем, большие различия привели к тому, что в рецепции или их одним махом ставят в один ряд друг с другом, или как философа персонализма (Бердяев) и теолога Софии (Булгаков) разводят по разным сторонам. Обе позиции должны быть в данном случае опровергнуты. Модест Колеров также видит в сравнении Бердяева с Булгаковым важную проблему, которую предстоит ещё решить. Проблема является трудно решаемой, «потому что Булгаков и Бердяев, проживши бок о бок целую жизнь, много работали вместе, но мало сталкивались и полемизировали, словно договорившись о взаимном молчаливом нейтралитете и из лобового догматического столкновения их текстов мало что следует»[9]. По свидетельству жены Лидии, Бердяев сам в 1936 г. заговорил о «небольшом собрании для выяснения различия моего учения о человеке в связи с учением о. Булгакова о Софии»[10]. Но оно так и не было реализовано. Именно решению этой задачи посвящено исследование автора этой статьи. При этом огромную роль сыграло развертывание исторического контекста. Только благодаря этому можно было протянуть нить, связывающую жизненные пути обоих мыслителей.

Дружба Бердяева и Булгакова поддерживалась, как известно, несмотря на все споры и разность во мнениях. Об этом свидетельствует письмо Булгакова от 7 июня 1933 г., в котором он благодарит Бердяева за поздравления по случаю пятнадцатилетия со дня своего посвящения в духовный сан:

---

[9] *Колеров М. А.* Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов // Логос. 2001. Т. 4 № 30.

[10] *Бронникова Е. В.* Лидия Бердяева. Профессия: Жена Философа. М., 2002. С. 137.

«Среди многих приветствий, мне большую и особую радость доставило Ваше, как радостью было 15 лет назад Ваше присутствие в Даниловском монастыре. Благодарю Вас и за Ваши дружеские строки, в которых слышатся мне как бы итоги нашего долгого совместного, никогда не сливавшегося, но всегда параллельного духовного пути. Но параллельные линии, не сливающиеся в Евклидовом пространстве, сливаются в за-Евклидовом пространстве, там, где «в доме Отца многие обители суть».»[11]

Если рассматривать параллели взаимоотношений Бердяева и Булгакова в их геометрической проекции, то налицо как непрерывная дистанция между обоими мыслителями, так и постоянные точки пересечения за счет соразмерного положения и направления линий в пространстве. Проследим же общий путь мыслителей, обрамленный совместной общественной деятельностью, сильными противоречиями и, прежде всего, возобновленными дружескими отношениями в последние годы. Именно этот последний период в истории взаимоотношений, отразившийся также и в записях Бердяева и Булгакова, ранее не удостаивался внимания исследователей и представляет проблему в новом свете.

1. Встреча на «заре» (1901–1902)

В 1901 году, в «год зорь» по выражению А. Белого[12], Бердяев и Булгаков встретились впервые в Киеве. Киев был в то время одним из важнейших центров социал-демократического движения[13].

[11] *Струве Н. А.* Братство Святой Софии: Материалы и документы 1923–1939. М., Париж, 2000. С. 251.

[12] *Белый А.* Начало века. С. 13.

[13] *Дмитриева Н. К., Моисеева А. П.* Философ свободного духа. Николай Бердяев — Жизнь и творчество. М., 1993. С. 11.

Николай Александрович Бердяев родился 6 марта 1847 г. в семье киевских дворян. В 1894 г. он поступает в Киевский университет с целью стать профессором по философии, становится членом марксистского Союза борьбы за освобождение рабочего класса. В 1989 г. его повторно арестовывают, что привело к исключению из университета, к тюремному заключению сроком на один месяц и к трехлетней ссылке в Вологду. Имеется соответствующее письмо Бердяева в департамент полиции с заверением о его невиновности, в котором он подчеркивает свою незаинтересованность в политике в противоположность интересу к философии и абстрактной мысли[14]. В 1903 г. Бердяев возвращается из ссылки обратно в Киев[15].

Сергей Николаевич Булгаков родился 16 июня 1871 г. в маленьком городе Ливны Орловской губернии в семье священника. В Московском университете он изучал политэкономию и право и в 1901 г. был приглашен в качестве профессора по политэкономии в Политехнический институт и как частный доцент в Киевский университет. В Киеве он прожил со своей семьей[16] до 1906 г.[17] Ввиду большого успеха и связей с революционным студенчеством он часто находился под наблюдением инстанций до тех пор, пока под впечатлением от революции 1905 г. не оставил службу. Инстанции разошлись во мнениях на этот счет: министерс-

[14] *Бердяев Н. А.* [Объяснительная записка в Департамент полиции] (1898) // Исследования по истории русской мысли [4]. Ежегодник за 2000 год. М., 2000. С. 315–322.

[15] *Дмитриева Н. К., Моисеева А. П.* Философ свободного духа. С. 9–19; *Bambauer K. u. G.* Einführung // N. Berdjajew. Wahrheit und Offenbarung: Prolegomena zu einer Kritik der Offenbarung. Waltrop 1998, S. 3–4.

[16] Подробнее о жене Булгакова Е. И. Токмаковой (1868–1945) см.: *Козырев А., Голубкова Н.* Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага (1923–1924) // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год С. 215, прим. 109; о её семье: *Половинкин С. М.* Семья свящ. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь / Под ред. О. В. Василевской, М. А. Васильевой. М., 2003. С. 10–13.

[17] *Акулинин В. Н.* С. Н. Булгаков: Вехи жизни и творчества. С. 9.

тво внутренних дел настоятельно рекомендовало Булгакову отказаться от своей профессуры, в чем, в свою очередь, ему отказало министерство финансов[18].

В момент встречи Бердяева и Булгакова готовился к выпуску сборник «Проблемы идеализма»[19], на страницах которого они должны были впервые выступить как «бывшие марксисты» (наряду с Семеном Франком и Петром Струве); во всяком случае, не для того, чтобы опровергнуть социально-экономическую программу марксизма, но чтобы поддержать её программой «философского идеализма», «Метафизикой и религией»[20]. Бердяев опишет эту встречу в своем письме к П. Струве: «В Киеве я видел С. Н. Булгакова, и у нас оказалось гораздо больше точек прикосновения, чем я предполагал, в общем, у него те же идейные тенденции»[21]. Также и Булгаков выразился по поводу встречи: «Бердяев произвел на меня отрадное впечатление»[22].

Ленин назвал как Бердяева, так и Булгакова «мягкими» или «легальными» марксистами, поскольку оба распространяли свои идеи легальным путем. Но вместе с Петром Струве, Семеном Франком они не образовывали однородную массу, скорее всего между собой полемизировавший круг публицистов, который в скором времени ринется в путь «от марксизма к идеализму»[23]. Этот совместный отрезок пути способствовал сильной идейной сплоченности, которая вопреки

---

[18] *Колеров М. А.* Заметки по археологии русской мысли.

[19] См.: *Колеров М. А.* Сборник Проблемы идеализма [1902]. История и контекст. М., 2002.

[20] *Колеров М. А.* Не мир, но меч: русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902–1909. СПб., 1996. С. 18.

[21] Там же. С. 19.

[22] *Вадимов А.* Жизнь Бердяева: Россия. Oakland (Calif.), 1993. С. 55.

[23] *Scherrer J.* Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen: die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901–1917). Wiesbaden, 1973 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Bd. 19). S. 65–66. *Evtuhov C.* The cross and the sickle. Sergei Bulgakov and the fate of Russian religious philosophy. Ithaca, 1997. P. 29.

«отсутствующей интеллектуальной солидарности» и различиям сделала их «новаторами ярко выраженного направления русской социальной и политической мысли»[24]. Легальные марксисты требовали для народных масс экономических и социальных изменений в меньшей степени во имя материальных благ, нежели во имя духовного и культурного прогресса. В одной из статей от 1901 г. Бердяев пишет, что сейчас, после короткого периода единения всех марксистов, критическое и ортодоксальное направления противостоят друг другу, и началась эпоха «борьбы за идеализм»[25]. Ленин с этим соглашался: «Это были буржуазные демократы, для которых разрыв с народничеством означал переход от мещанского (или крестьянского) социализма не к пролетарскому социализму, как для нас, а к буржуазному либерализму. [...] Образование настоящей буржуазно-либеральной интеллигенции идет у нас семимильными шагами, особенно благодаря участию в этом процессе столь поворотливых и отзывчивых ко всякому модному веянию оппортунизма людей, как гг. Струве, Бердяевы, Булгаковы и К°»[26]

Ещё в 1901 г. Булгаков пытался заполучить периодическое издание — журнал «Научное обозрение» — в целях пропаганды критического направления, Бердяев планировал то же самое в 1902 г., будучи редактором журнала «Маяк». Планы обоих провалились отчасти по материальным причинам, отчасти из-за скепсиса в марксистских кругах по отношению к ревизионизму[27]. Бердяев охарактеризовал свою статью «Борьба за идеализм» как отказ от марксизма в качестве целостного мировоззрения. Марксистские же «ре-

---

[24] *Плотников Н. С., Колеров М. А.* Русский образ Германии: социал-либеральный аспект // Исследования по истории русской мысли [3]. Ежегодник за 1999 год. М., 1999. С. 74.

[25] *Scherrer J.* Die Petersburger Vereinigungen. S. 66–67, 73.

[26] *Шацилло К. Ф.* Русский либерализм накануне революции 1905–1907; организация, программы, тактика. М., 1985. С. 58.

[27] *Колеров М. А.* «Вопросы Жизни»: история и содержание (1905) // Логос. 2001. № 4.

алистические» социальные идеи он хотел сохранить. Бердяев провозгласил, что принадлежит отныне к идеалистическому движению[28]. Родиной этого нового интеллектуального ориентира стало «Московское Психологическое Общество»[29]. Его органом была весомое периодическое издание «Вопросы психологии и философии»[30]. В нем в качестве идеалиста успешно и дебютировал Булгаков с докладом «Иван Карамазов как философский тип», прочитанным им ещё в Киеве 21 ноября 1901 г.[31]. Свою мировоззренческую перемену Бердяев и Булгаков документировали каждый в своем сборнике: Бердяев в опубликованным в 1907 г. «Sub specie aeternitatis: Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906)», Булгаков в вышедшем в 1903 г. сборнике статей от 1896–1903 г., который и дал свое имя движению: «От марксизма к идеализму».

Поворот к идеализму сопровождался двумя направлениями. С одной стороны, это было присоединение к движению политического либерализма, который рассматривал государство и общество только в качестве вспомогательного средства для достижения полного расцвета личности[32]. С другой, это был религиозный поиск, ознаменованный критиками как период фрустрации и пессимисткой реакции на неудавшуюся революцию 1905 г., но, очевидно, начавшийся уже в конце XIX века, следует заметить, под влиянием культурных течений — декадентства и символизма[33].

---

28 *Вадимов А.* Жизнь Бердяева. С. 59.

29 См.: *Poole R. A.* The Moscow Psychological Society and the neo-idealist development of Russian liberalism. University of Notre Dame (Ph. D).

30 См.: *Борисова И. В., Давыдова Л. С.* «Вопросы философии и психологии» (1889–1918). Роспись содержания. // Исследования истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 427–523.

31 *Evtuhov C.* The cross and the sickle. P. 57. А. В. Луначарский. Русский Фауст // С. Н. Булгаков: pro et contra / Под ред. И. И. Евлампиева. СПб., 2003. С. 388.

32 *Scherrer J.* Die Petersburger Vereinigungen. S. 75.

33 *Ibid.* S. 424.

2. «Союз Освобождения» (1903–1905)

Политический разрыв с марксизмом был очевиден в 1902 г., когда Петр Струве основывает либеральный журнал «Освобождение» в г. Штуттгарте[34], а в июле 1903 г. готовился к основанию «Союз освобождения»[35]. Бердяев и Булгаков участвовали в создании Союза. Поскольку Струве находился под наблюдением полиции, конспиративные организационные собрания проходили с 20 по 22 июля 1903 г. в виде круиза у берегов Боденского озера в Швейцарии[36]. Совместное убеждение довольно разношерстной группы заключалось в том, что политическая структура России нуждается в реорганизации, и вскоре следует ожидать соответствующих событий. В своих воспоминаниях Бердяев повествует, что чувствует себя чужим в либерально-радикальном окружении. В своих политических взглядах между либерализмом и социализмом он больше привязан в то время к Булгакову:

«Большую близость я чувствовал с С. Булгаковым, с которым переплетались наши пути в внешних проявлениях. У С. Булгакова тогда уже был решительный поворот к христианству и православию. Я же стоял на почве свободной духовности. Разговоры с С. Булгаковым в Киеве на религиозные темы имели для меня значение»[37].

Действительно, во время этой «организационной поездки» Булгаков высказывался за тесную связь политического либерализма и «социально-экономического демократизма», или социализма. Эту связь он считал оппозицией по отно-

[34] *Шацилло К. Ф.* Русский либерализм накануне революции. С. 63–100, 149–150.

[35] *Scherrer J.* Die Petersburger Vereinigungen. S. 68.

[36] *Шацилло К. Ф.* Русский либерализм накануне революции. С. 158–159. *Вадимов А.* Жизнь Бердяева. С. 61–62.

[37] *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 134.

шению к зарождающемуся на Западе антидемократическому буржуазному либерализму. Социальный либерализм, по мнению Булгакова, должен защищать от эксплуатации людей, и в особенности, рабочего класса[38]. На торжественном мероприятии в Санкт-Петербурге по случаю образования «Союза освобождения» в январе 1904 г. Булгаков избран в его совет[39]. Бердяев становится активным членом «Союза» в отделениях в Киеве и Санкт-Петербурге[40]. Оба публикуются в нелегальном журнале «Освобождение», как и в легально существующем «Вопросы психологии и философии». В последнем под маской теоретических дискурсов звучали политические мнения оппозиции[41]. Позыву Струве к более тесной связи между философией и политикой Булгаков следовал по своему собственному убеждению, Бердяев же, как и Франк, настаивали на примате философии. Тем не менее, оба принимали участие в политической деятельности, исходя из этических обязательств[42]. То, что связывало Бердяева и Булгакова отныне и уже навсегда, было твердое убеждение, которое Булгаков позднее описал следующим образом:

«В известном смысле могу сказать, что его я сохранил ‚даже и до дня сего' и хочу сохранить до конца своих дней, — верность началам свободы и хранения человеческого достоинства, с непримиримостью ко всякому ‚тоталитаризму'. Здесь я хочу остаться в рядах «прогрессивной» (не хочу отрицаться также и этого слова) общественности.»[43]

---

38 *Шацилло К. Ф.* Русский либерализм накануне революции. С. 168–171.

39 *Poole R. A.* The Moscow Psychological Society. P. 111. К. Ф. Шацилло. Русский либерализм накануне революции. С. 175. К образованию Совета см. С. 203–204.

40 Там же. С. 298–300.

41 *Плотников Н. С., Колеров М. А.* Русский образ Германии, С. 80.

42 *Flikke G.* Democracy or Theocracy. Frank, Struve, Berdjaev, Bulgakov, and the 1905 Russian Revolution. Oslo, 1994. P. 27–28.

43 *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки (Посмертное издание). Париж, 1946. С. 27.

Эту позицию Булгаков обозначил как суть правды в его первоначальном нигилизме, который сначала увел его от «порабощенной церковной жизни» к марксизму, а позднее возвратил к христианству.

Так, защита приоритета личности в России периода рубежа веков необязательно говорила о классической либеральной позиции, напротив, в то время могла быть напрямую связана с социализмом[44]. Обоснование этой связи Бердяев и Булгаков искали в развитии христианского социализма, иначе говоря, «религиозного общественного идеала». Специфика русского социал-либерализма заключалась в том, что, прежде всего, он возник не как французский либерализм по принципу оппозиции в отношении феодальной власти. Его сторонники именно при помощи монархии хотели создать гражданское общество. Они исходили из эволюционного общественного развития в диалоге с «просвещенной властью» и отрицали всяческую разрушительную революцию. Но к началу XX века проявило себя усиленное давление со стороны неспособной к реформам самодержавной власти с её антисемитской политикой, а также в оппозиции выступили изначально верные правительству круги. Этот процесс ускорился после еврейского погрома в Кишиневе шестого апреля 1903 г. (Пасхальное воскресенье): правительство проводило антисемитскую политику, веря, что сможет предотвратить распространение социалистических идей. В Кишиневе не воспрепятствовали народу два дня громить и разрушать еврейские дома и убивать евреев[45]. Последствия были следующими: большинство либеральной интеллигенции после постановления Октябрьского манифеста 1905 г. отказалось от любого сотрудничества с монар-

[44] *Evtuhov C.* The cross and the sickle. P. 112. См. также: *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1903–1905) // Вопросы философии. 1993. № 11. С. 104–105.

[45] *Galai S.* The Liberation movement in Russia: 1900–1905. Cambridge 1973. P. 167–168.

хией и примкнуло к «Конституционно-демократической партии»[46]. У Булгакова и Бердяева же намечается отказ от «западных» либеральных моделей решения проблем, хотя под сомнением находится тот факт, что они, действительно, когда-либо имели с ними дело[47]. Как и Ленин, они упрекали немецкую социал-демократию, при случае также и русских либералов, в их мещанском духе[48]. Мещанство не было однако больше вопросом принадлежности к определенному классу, а стало вопросом духовно- или же материально-ориентированной культуры. По этому поводу высказался Бердяев: «Отвращение к тому, что называется «буржуазностью», не только в социальном, но и в духовном смысле, всегда было моим двигателем. Социализм и коммунизм, христианство и православие также могут быть буржуазными»[49].

3. «Вопросы Жизни» (1904–1905)

Тем временем Бердяев и Булгаков знакомятся с литературным критиком Дмитрием Мережковским. Их социально-политическая критика радикальной левосторонней интеллигенции, таким образом, соприкоснулась с отстаиванием религиозно-философской и эстетической свободы против утилитаристских идеологий в искусстве и теологии[50]. В «Религиозно-философском обществе в Петербурге», основанным Д. Мережковским в 1901 г., критиковали, с одной стороны, обскурантизм русской православной церкви, с дру-

[46] *Осипов И. Д.* Философия русского либерализма: XIX — начало XX в. СПб., 1996. С. 10–14.

[47] *Putnam G. F.* Russian Liberalism Challenged from Within: Bulgakov and Berdyayev in 1904–5 // The Slavonic and East European Review. 1964–1965. № 43. P. 338–339.

[48] *Плотников Н. С., Колеров М. А.* Русский образ Германии. С. 81–86.

[49] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 116.

[50] *Putnam G. F.* Russian Liberalism Challenged from Within. P. 335, 340.

гой — антирелигиозную догму революционной интеллигенции. Здесь должно зародиться «новое религиозное сознание», суть которого состояла в преодолении пропасти между интеллигенцией и народом через обмен религиозными чувствами. В целях распространения этой идеи Мережковский основал в 1903 г. журнал «Новый путь», обсуждавший автономию культуры, новые веяния в русской литературе и религиозную философию, а также публикующий протоколы собраний религиозно-философского общества[51]. Уже в 1904 г. «Религиозно-философское общество в Петербурге» запретил обер-прокурор Священного Синода К. Победоносцев. Отныне Мережковский желал для издания политического оснащения[52]. В этих целях он привлек «идеалистов» Бердяева и Булгакова[53]. Журнал, который прежде был форумом современной декадентско-символистской литературы, получил политическую рубрику, где Булгаков вел колонку «Без плана»[54], а Бердяев — «Дневник публициста»[55]. Это, в свою очередь, вызвало в редакции журнала острые противоречия и привело к его реорганизации и повторному его основанию под названием «Вопросы жизни»[56], где Бердяев и Булгаков играли ведущую роль.

Конфликт был и с самим Мережковским. Прежде всего, потому, что Булгаков недооценивал символистское «новое религиозное сознание»[57]. Действительно, Бердяев благо-

[51] См.: *Ермичев А. А.* Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): хроника заседании. СПб., 2007.

[52] *Колеров М. А.* «Вопросы Жизни».

[53] *Putnam G.* Russian Liberalism Challenged from Within. P. 340–344.

[54] См.: *Булгаков С. Н.* Без плана. // С. Н. Булгаков: pro et contra / Под ред. И. И. Евлампиева. СПб., 2003. С. 225–249.

[55] *Scherrer J.* Die Petersburger Vereinigungen. S. 113–114, 130.

[56] См. оглавление журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни»: *Колеров М. А.* «Идеалистическое направление» и «христианский социализм» в повременной печати. // Исследования по истории русской мысли [3]. Ежегодник за 1999 год. М., 1999. С. 359–400.

[57] *Putnam G.* Russian Liberalism Challenged from Within. P. 344–345.

склонно относился к декадентскому течению, в особенности, к французскому *fin de siècle*, в то время как Булгаков испытывал недоверие к новому литературному направлению[58]. Бердяев восхищался символизмом Мориса Метерлинка, Булгаков придерживался позиции реалистов и передвижников[59]. Андрей Белый проиллюстрировал атмосферу в редакции журнала: «В платформе журнала так именно было, «Бер-...»: «Дайте стихи!» Дать стихи, зная: “-гаков не станет печатать»»[60]. Однако, эту атмосферу необязательно следует толковать как враждебную, о чем свидетельствует рассказ, как Бердяев в 1904 г. знакомится через Булгакова со своей будущей женой Лидией Рапп (1871–1945). Рассказывает сестра Лидии, Евгения Рапп:

«Нас познакомил С. Н. Булгаков. Однажды, когда мы были у него, он сказал: «Непременно познакомлю вас с молодым философом Бердяевым. У него такие же литературные вку-

---

[58] *Scherrer J.* Die Petersburger Vereinigungen. S. 131–132, 187, 213. *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать. С. 106.

[59] *Колеров М. А.* «Вопросы Жизни». В сборнике «Литературное дело» вышли в 1902 г. как статья Бердяева «К философии трагедии. Морис Метерлинк» (позднее также в сборнике «Sub specie aeternitatis», 1907), так и статья Булгакова «Васнецов, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели)» (позднее также в сборнике «Тихие думы», 1918). «Передвижники» были группой художников, которая в 1863 г. выступила против рестрикций и неоклассицистского стиля Петербуржской академии искусств. Они организовали многие передвижные выставки. Как художники-реалисты они представляли сцены из русской повседневности и национальные мотивы. К их числу принадлежали среди прочих Илья Репин (1844–1927), Виктор Васнецов (1848–1926) и Михаил Нестеров (1862–1942) (E. Valkenier. Russian Realist Art. Ann Arbor, 1977. P. XI–XII). Нестеровым написана картина «Философы» (1917), которая изображает Сергея Булгакова и Павла Флоренского, углубленных в свою беседу. Картина находится в Третьяковской галерее в Москве. Позднее сын Булгакова Фёдор (1902–1991) становится учеником художника Нестерова и женится на его дочери Наталье. Его картины находятся в Галерее советского искусства. По словам Н. М. Нестеровой, опубликовано в фотоприложении: С. Н. Булгаков. Из памяти сердца. Орел, 2001.

[60] Цитата из: *Колеров М. А.* «Вопросы Жизни».

сы, как и у вас — Белый, Блок, живопись не передвижников, как я, а «avant-garde» во всех областях...» На банкете в день освобождения крестьян 19 февраля (...) где речи говорили Булгаков, Шестов, Николай Александрович и т. д., Булгаков нас познакомил с Н. А., который сделался нашим постоянным гостем»[61].

В 1905 г. Лидия следует за Бердяевым в Санкт-Петербург. Он нашел в ней — по его собственным словам — родственного ему «революционера духа». Наряду с поддержкой своего мужа в редакционной работе она писала стихи и занималась, будучи обращенной в католичество, в период парижского изгнания благотворительной деятельностью в русской католической христианской общине[62].

В петербургской среде социально-политические идеи Бердяева и Булгакова отошли под влиянием Мережковского на второй план, в то время как оба мыслителя посвятили себя вопросу религиозного возрождения России. Таким образом, осуществились опасения Максима Горького в отношении взятого на себя Бердяевым и Булгаковым «Нового Пути»: «Мне кажется, что гг. идеалисты не вышибуть гг. мистиков из «Нового Пути», а — сольются с ними, как я предрекал некогда»[63]. Ведущую роль при этом играл также еврейский философ Лев Шестов, который провоцировал новоиспеченных «социальных идеалистов» положением: вера и разум несоединимы[64]. Тем самым характеризуется их отношение к русской интеллигенции: если раньше они подвергали ее псевдо-религозный максимализм резкой

---

[61] Цитата из: *Бронникова Е. В.* Лидия Бердяева. С. 11. Опубликованы письма Бердяева к Лидии: Письма Николая Бердяева // Минувшее: исторический альманах / Под. ред. В. Аллой. Париж, 1990. Т. 9. С. 294, 325.

[62] *Бронникова Е. В.* Лидия Бердяева. С. 5–12.

[63] Цитата из: *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать. С. 103.

[64] *Seiling J. R.* From Antinomy to Sophiology. Modern Russian Religious Consciousness and Sergei Bulgakov's Critical Appropriation of German Idealism. University of Toronto (Ph. D.), 2008. P. 179–182.

критике, то на данный момент оценивали его как потенциальную движущую силу для религиозного обновления. Новое общество в России должно быть в меньшей степени материалистичным, чем западное, и почти аскетичная готовность к самопожертвованию революционеров служило хорошей предпосылкой. Так, взгляды Бердяева и Булгакова совпадали, развиваясь в усиливающемся антизападном религиозном направлении. Но в вопросах искусства, православной церкви или же пользы от политической деятельности позиции их значительно расходились. Бердяев отступал назад по последнему пункту, в то время как Булгаков пытался развивать христианскую политику[65].

Стремление связать религию, философию, искусство и политику, развитие современного религиозного общества и обоснования прогресса с религиозной точки зрения в «Вопросах жизни» привели ко многим внутренним разногласиям[66]. Чулков, ответственный за литературную часть, пригласил писателя Валерия Брюсова следующими словами: «Навестите нас, это странное гнездо, где собрались целомудренные язычники, развращенные христиане, веселые революционеры и мрачные декаденты»[67]. Весьма убедительно эти натянутые отношения описала Зинаида Гиппиус в своем дневнике в главе «Все против всех». Особенно наглядно представлено противостояние редакторов Булгакова и Бердяева:

«Булгаков и Бердяев — это уже не вода и масло, а вода и огонь. Только совершенным невниманием к литературной личности обоих писателей можно объяснить то, что наша критика соединила их в неразлучную пароч-

---

65 *Putnam G.* Russian Liberalism Challenged from Within. P. 345–353.

66 *Колеров М. А.* «Вопросы Жизни». В открытом письме Булгакову Евгений Трубецкой описывает программу «Вопросов Жизни»: Е. Н. Трубецкой. Из частной переписки. Памяти В. С. Соловьева. Открытое письмо С. Н. Булгакову // С. Н. Булгаков: pro et contra / Под. ред. И. И. Евлампиева. СПб., 2003. С. 221–224.

67 *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать. С. 105.

ку каких-то Сиамских близнецов идеализма. [...] Булгаков остановился на Вл. Соловьеве и не хочет или не может идти дальше. Бердяев как будто вечно куда-то идет, а на самом деле только ходит, движется однообразным круговым движением на собственной оси [...]. Нет человека более ненужного, более вредного для Булгакова, чем Бердяев, и для Бердяева, чем Булгаков. Кажется, что лучшее, что они могли бы сделать сейчас, — это вступить в открытый умственный поединок на жизнь и смерть: может быть, слишком благополучный монизм Булгакова раскололся бы, столкнувшись со слишком неблагополучным дуализмом Бердяева и от удара этих двух скрещенных шпаг зажглась бы искра того подлинного, религиозного огня, который так нужен обоим. А есть с одного блюда, спать на одном ложе, подобно Сиамским близнецам, внутренне будучи на ножах, — надо удивляться, как это им обоим, наконец, не опротивело»[68].

Но сам журнал Гиппиус оценила как лучший в России на тот период. Натянутая атмосфера способствовала, возможно, именно ввиду смешения личных дружеских отношений, общих задач и непреодолимых идейных разночтений креативности Серебряного века. Бердяев повествует о разговорах с Булгаковым, в которых он пытался «смутить его покой»[69], также Булгаков говорит о «дружеских спорах»[70]. Но открытые разногласия не заставили бы себя долее ждать. Когда семнадцатого октября 1905 г. отменили цензуру, политически-социальные темы не должны были более распространяться под видом «культурных», также и финансовые причины сыграли роль в закрытии журнала[71]. В результате объединения идеалистических движе-

[68] *Гиппиус З.* Дневники. М., 1999. С. 316–318.

[69] А. Вадимов. Жизнь Бердяева. С. 78.

[70] *Кейдан В. И.* Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 81.

[71] Колеров описывает это подробно: *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать. С. 107–109.

ний с этим было покончено, и различные авторы искали для себя более яркие сцены действий: наряду с многочисленными другими изданиями Булгаков и Волжский основали церковно-реформаторский журнал «Народ»[72], Мережковский и Бердяев, в свою очередь, стали выпускать философско-литературный журнал «Меч»[73]. Однако уже в 1907 г. большинство из изданий снова соединились в «Русской мысли» Петра Струве, чтобы позднее в 1909 г. сборником «Вехи» вместе сформулироватьь скандально-успешную критику идей и образа жизни русской революционерской интеллигенции[74].

4. Христианская политика (1905–1907)

Однако не только новые публицистические, но и конкретные политические возможности не давали покоя Булгакову: «Итак, конституция! Стало быть, идем в открытый бой с драконом, и да укрепит Бог наши слабые силы! Я сейчас опомнился от окружающих ужасов [киевский погром], всецело захвачен мыслями о союзе христ. политики, об организации учредительного съезда, вообще этой черновой, но неотложной деятельности».[75]

Вдохновило его движение рабочих в Петербурге под предводительством священника Гапона (1906 г.), которому удалось объединить вокруг себя крестьян и рабочий класс под лозунгом «религиозного социализма». Петиция, со-

---

[72] К нереализованному проекту дешевой христианско-демократической народной газеты Булгакова см.: Там же. С. 109–114.

[73] Оглавления к изданиям «Новый путь» (1904), «Вопросы жизни» (1905), «Народ» (1906), «Полярная звезда» (1905–1906), «Свобода и культура» (1906) и «Живая жизнь» (1907–1908) см.: *Колеров М. А.* «Идеалистическое направление» и «христианский социализм».

[74] *Колеров М. А.* «Вопросы Жизни».

[75] Цит. по: *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать. С. 108.

ставленная Гапоном совместно с Максимом Горьким, представляла собой национальный консенсус, объединяла этический пафос Толстого с требованиями гражданских прав и социализма и с идеями социал-демократов и народничества. Гапон был отличным оратором, сравнивался с социалистами-католиками Мадзини и Ламенне, таким образом, стал образцом для булгаковского «Союза христианской политики», как и для «Братства христианской борьбы» Свенцицкого, Эрна и Флоренского[76].

«Братство христианской борьбы» просуществовало с 1905 по 1907 г., своей целью считало церковное обновление общества. Оно боролось за демократическую форму государства, за реализацию основных гражданских прав и, прежде всего, за отмену частной собственности в пользу землевладения церковной общины[77]. Именно в последнем Булгаков уже вскоре распознал сектантский догматизм этого движения и отошел от него[78]. По его словам, христианская утопия перегружает фантазию поколения того времени, и наконец христианская партия не может желать осуществления своих идеалов посредством милитаризованного государства. Поэтому Булгаков выступил за либерализацию землевладения, а не за аграрный коммунизм, пропагандируемый «Братством христианской борьбы»[79].

Долгое время искал Булгаков собственную позицию между радикальным «Братством христианской борьбы» и прагматически настроенной «Конституционно-демократической партией» (кадеты). Последняя была

[76] *Колеров М. А.* Сборник Проблемы идеализма [1902]. С. 194–202.

[77] K. Burchardi. Die Moskauer Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft (1905–1918). Wiesbaden, 1998 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Bd. 53). S. 182–188; см. также: *Иванова Е. В.* Флоренский и Христианское Братство Борьбы // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 159–166.

[78] *Колеров М. А.* Издания «Христианского Братства Борьбы» (1906–1908) // Новое литературное обозрение. 1993. № 5. С. 301.

[79] *Flikke G.* Democracy or Theocracy. P. 4.

основана другими либералами-эксмарксистами Струве и Франком. Ни Булгаков, ни Бердяев не вступили в партию по разным причинам[80]. Бердяев обвинял ее в мещанстве[81]. Булгаков же не вступал по религиозным соображениям: Он полагал, что — в противовес к объявленному религиозному нейтралитету кадетов — политические ценности должны иметь ясно определенные религиозные корни и не насаждаться в качестве абсолютных[82]. Но как и Бердяев, он был убежден, что христианская религия является единственным действенным противоядием «западному мещанству». Веру в «западное» политическое решение Булгаков потерял окончательно к тому моменту, когда в 1906 г. некоторые западные страны выдали кредит царистскому режиму на подавление революции[83]. Тем не менее, он высказался за кадетскую партию на выборах в Государственную Думу. Одновременно он составляет аграрную программу партии. Булгаков не видел другой серьезной политической альтернативы[84].

Свою идею создать «Союз христианской политики» он никогда не реализовал. В этом «Союзе» христиане всех конфессий и всех партий могли бы представлять и обсуждать свои социально-политические позиции[85]. Этот проект вызвал не-

[80] *Flikke G.* Democracy or Theocracy. P. 86. *Scherrer J.* Die Petersburger Vereinigungen. S. 68, 138.

[81] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 133; *Flikke G.* Democracy or Theocracy. P. 27.

[82] *Булгаков С. Н.* Религия и политика (К вопросу об образовании политических парий) // С. Н. Булгаков. Труды по социологии и теологии. М., 1996. С. 44. Полемику по этому вопросу между Булгаковым, Струве и С. Лурье см.: *Акулинин В. Н.* Христианский социализм (С. Н. Булгаков). С. 316–318.

[83] *Локтева О., Колеров М.* Из записной книжки. С. Н. Булгаков // Вопросы философии. 1994. № 6/ С. 146.

[84] *Flikke G.* Democracy or Theocracy. P. 90.

[85] *Burchardi K.* Die Moskauer Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft. S. 188–194; С. Н. Булгаков. Неотложная задача (О союзе христианской политики) // В. Н. Акулинин. Христианский Социализм (С. Н. Булгаков). С. 25–60.

значительный резонанс[86]. Тем не менее, Булгаков переезжает в 1906 г. из Киева в Москву, чтобы выполнить свой «религиозный долг» по отношению к обществу. При этом он рассчитывал на разочарования, но не хотел их избегать[87]. Булгаков был избран в качестве беспартийного «христианского социалиста» в Государственную Думу, что, по некоторым высказываниям, привело к окончательному отрезвлению его политической деятельности и даже к обращению к апокалиптическому монархистскому идеалу[88]. Своей деятельностью он пытался заполнить пробел между кадетами-агностиками и верующим народом и предложить христианско-политическую альтернативу ультраконсервативным сторонникам «черносотенства»[89]. Поэтому Булгаков называл себя «черносотенным кадетом»[90].

Бердяев упоминается в связи с этими проектами вскользь; его «культурно-философский анархистский индивидуализм» зачастую трактуется как уход из сферы реальной политики[91]. Однако Эдит Клоус справедливо указывает на то, что Бердяев на протяжении всей жизни время от времени с успехом занимался легитимированием и поддержкой рус-

[86] Интерес к этому проявляли среди прочих молодые христианские социалисты В. Эрн, В. Свенцицкий и А. Ельчанинов, Н. Бердяев, А. Карташев, А. Глинка (Волжский), А. Аскольдов, священник К. Агеев и Н. Цветков. В. И. Кейдан. Взыскующие града. С. 76.

[87] С. Н. Булгаков — А. С. Глинке. М., 25 июля 1906 // В. И. Кейдан. Взыскующие града. С. 108–109.

[88] *Burchardi K.* Die Moskauer Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft. S. 188–189. К деятельности Булгакова в Думе см.: *Evtuhov C.* Sergej Bulgakov: A study in modernism and society in Russia, 1900–1918. Ann Arbor, 1991. P. 165–177; *Evtuhov C.* The cross and the sickle. P. 115–126. К булгаковскому «монархизму»: *Evtuhov C.* Sergej Bulgakov: A study in modernism. P. 215–216; С. Н. Булгаков. Автобиографические заметки. С. 28–29.

[89] *Read Ch.* Religion, revolution and the Russian Intelligentsia 1900–1912: the Vekhi debate and its intellectual background. London, 1979. P. 110.

[90] *Кейдан В. И.* Взыскующие града. С. 145; М. А. Колеров. Не мир, но меч. С. 264.

[91] *Колеров М. А., Локтева О. К.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1906–1907). С. 401.

ской философии как общественного дискурса[92]. Ироничное замечание Булгакова показывает, что Бердяева воспринимали как аутсайдера: по его словам, Бердяев мог бы как нейтральный руководитель христианско-социалистического журнала стать посредником между различными направлениями этой области, подобно туркам между разными христианскими конфессиями в Иерусалиме[93]. Тем не менее, Бердяев продолжал публиковаться в журнале «Век», также опубликована была его статья во втором сборнике «Вопросы религии» в 1908 г. Здесь он обуздал, во всяком случае, свое анархистско-мистическое мировоззрение и свое недоверие по отношению к реальной политике[94]. Ему недоставало в этой связи не социалистической революции, а революции духа[95]. Разочарование Булгакова в политической действительности и усиливавшийся интерес Бердяева к русскому православию снова способствовали сближению. Булгаков опишет процесс своего обращения как «лияние», где он возвращается к мироотрицающей концепции православия. Бердяев, по его словам, был на тот момент его самым частым собеседником. Возможно, именно в 1907 г. они находились друг к другу близко как никогда до этого и в последующем. В мае 1907 г. Булгаков пишет Глинке:

«Я начал снова «линять» и не знаю, до чего долиняю. Бердяев покачивает головой, а я знаю, хотя и в бездне греховной валялся, что «жив Господь Бог мой», и это все.»[96]

---

[92] *Clowes E. W.* Fiction's overcoat. Russian literary culture and the question of philosophy. Ithaca 2004. P. 184.

[93] Подробнее об этом в письме Булгакова к Глинке, в котором речь шла об основании христианско-социалистического журнала (что не удалось из-за недостатка средств): *Кейдан В. И.* Взыскующие града. С. 16.; С. Н. Булгаков — А. С. Глинке, Кореиз, 4 сентября 1906 // В. И. Кейдан. Взыскующие града. С. 111.

[94] *Колеров М. А.* Издания «Христианского Братства Борьбы». С. 303.

[95] *Read Ch.* Religion, revolution and the Russian Intelligentsia. P. 114, 126–128.

[96] С. Н. Булгаков — А. С. Глинке, СПб., 7 мая 1907 г. // В. И. Кейдан. Взыскующие града. С. 141.

Позднее он даст более точное разъяснение этому процессу:

«Лияние» мое совершается (...) в направлении (...) к «православию» с его аскетической, мироотрицающей философией. (...) Думать некогда, да и нельзя ускорить этого, работа души идет сама собой, но кое от чего я освободился уже окончательно (как например, от христианской политики или братства борьбы), почему и «окадетился» окончательно. (...) Я все сильнее чувствую правду и глубину Розановской альтернативы в статье об Иисусе Сладчайшем: или мир — или Христос. (...) Работу эту я считаю и своим патриотическим долгом перед страной, — у меня историческое почти отчаяние в сердце, но я считаю, что в порядке эмпирическом и историческом надо делать все, чтобы предотвратить, что можно. Я полагаю, что мы обязаны делать это перед Богом. Политически я независим, очень оправел (зову себя черносотенным кадетом), страшно еще раз разочаровался в себе и своих силах, и чему действительно учит и авантюра с «Народом», и Дума — это смирению, вытекающему из опытного сознания своего бессилия. Никогда заповедь о нищете духовной, всегда мне близкая, как здесь. (...) Бердяев уехал, он был из немногих, с кем я делился всем.[97]

В вопросе «мироотрицания» на тот момент Бердяев и Булгаков были идейно близки.

5. Рецензии друг на друга (1907)

В «год особой близости» вышли две рецензии Бердяева на произведения Булгакова, как и рецензия Булгакова на только вышедший из печати сборник «Sub specie aeternitatis». Бердяев обсуждает первую часть булгаковского «Краткого очерка политической экономии» из серии «Религиозно-общественной библиотеки». Он приветствует религиозно-общественную постановку вопроса, но видит трудность для Булгакова установ-

[97] С. Н. Булгаков — А. С. Глинке, СПб., 27 мая 1907 г. // там же. С. 144–146.

вить взаимосвязь между христианской аскезой и производственным процессом в экономике. Булгаков решает, согласно Бердяеву, проблему, отрицая идею личного богатства, но веря в позитивное значение материальной культуры и народного хозяйства и их вклад в реализацию царства Божьего на земле. Следовательно, религия устанавливает нормы социального распределения. Бердяев указывает на то, что такие задачи переступили бы границы исторического христианства. В своем священном гневе на капитализм публицист Булгаков якобы брал верх «над ученым и отвлеченным мыслителем», критикуя политэкономические теории и обращая внимание на задачи практической социальной этики. По мнению Бердяева, Булгаков здесь заходит слишком далеко. Но, в то же время, в целом он приветствует намерение Булгакова, демонстрирующее, что религия, и в особенности, христианство, способна и обязана поддержать социальное освобождение человечества[98]. В этом раскрывается сдержанная позиция Бердяева в отношении стремления осуществить царство Божье на земле посредством материальных прогресса и ценностей.

Бердяев приветствует также известную статью Булгакова под заголовком «Карл Маркс как религиозный тип (из этюдов о религии человекобожества)». И здесь чувствуется, по его словам, живой и не только академический интерес к делу. Правильная критика Маркса у Булгакова состоит в том, считал Бердяев, что Маркс наделил собственно религиозно-нейтральную социалистическую идею штампом атеизма и пренебрегает человеческую индивидуальность. При этом Булгаков якобы отрицал духовную связь Маркса с Гегелем и подчеркнул родство с Фейербахом. И здесь Бердяев думает, что Булгаков заходит слишком далеко. Согласно Бердяеву, Гегель и Маркс абсолютно близки в их рационалистической схематизации мировой истории. Фейербах говорит об освобождении человечества через ре-

[98] *Бердяев Н. А.*: Проф. Булгаков. Краткий очерк политической экономии // Исследования по истории русской мысли. 1998. С. 294–296.

лигию, что необязательно автоматически должно вывести на воинственный и злостный атеизм Маркса. Это представляет собой больше психологическую проблему, которая объяснима и без Фейербаха. Однако, по мнению Бердяева, Булгаков правильно разоблачил тактическое лицемерие программы социал-демократической партии, которая объявила религию делом частного характера, несмотря на то, что сама хотела освободить людей от религии. Проблему самообожествления человека у Маркса Булгаков распознал достаточно ясно, но прямая связь со статьей Фейербаха о самообожествлении человека слишком сильно отдавало связью между Фейербахом и Марксом[99].

В рецензии Бердяева на статью Булгакова раскрывается, прежде всего, разная интерпретация Фейербаха. Основным импульсом для обоих мыслителей является отрицание его концепции. Фейербах истолковывал Бога как человеческую проекцию, как «образ и подобие человека». Бердяев же полагал, что открытие божественного в человеке ещё не причина отрицания существования самого Бога. Похожая аргументация прослеживается и у Булгакова. Но он упрекает Бердяева в «мистическом фейербахианстве»[100]: «Двойственная и противоречивая природа тварности, сотканная из божественности и ничтожества, не допускает имманентного обожествления человека, которое составляет отличительную черту антропологии Н. А. Бердяева с ее своеобразным мистическим фейербахианством (см. талантливую и интересную его книгу: «Смысл творчества. Опыт оправдание человека». Москва. 1916)»[101].

---

[99] *Булгаков С. Н.* Карл Маркс как религиозный тип (из этюдов о религии человекобожества) // С. Н. Булгаков. pro et contra. С. 636–639.

[100] *Meerson M. A.* The Trinity of Love in Modern Russian Theology: The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought (from Solovyov to Bulgakov). Quincy IL, 1998. P. 167–168.

[101] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1999. С. 169–170 (Прим. 2).

В отличие от Бердяева Булгаков всегда следит за тем, дабы не отождествлять Бога и человека. Булгаков абсолютно отрицает Фейербаха, видит в Фейербахе источник атеистического духовного течения. Бердяев же говорит о нем как о мыслителе, который заново вдохновил религиозно-философскую мысль и заговорил о божественном в человеке.

Булгаков пишет рецензию на сборник Бердяева «Sub specie aeternitatis», чей заголовок находит слишком смелым. Он подчеркивает, что ему тяжело комментировать своего «ближайшего литературного собрата», с которым он «рука об руку» боролся против позитивизма за христианское общество и право на существование религиозно-философских вопросов. Так и этот труд является воинствующей книгой, «человеческим документом» к началу XX века, содержащим больше вопросов, нежели ответов, не выступающим ни за какую позитивную доктрину и остающийся «слишком эскизным». Булгаков критикует некую литературную и философскую недобросовестность и легкомысленность, при которых не так легко следовать скачкам мысли и было бы полезно «несколько зашнуроваться в корсет школьной философии». Таким образом, он желает Бердяеву, чью духовную независимость хвалит, «утвердиться на почве положительного христианского мировоззрения»[102].

В этой рецензии усиливается впечатление, подмеченное Зинаидой Гиппиус, что личная дружба Бердяева и Булгакова скорее препятствовала открытой взаимной критике. Булгаков, кажется, между строк почти радуется тому, что в рамках этой рецензии невозможно детально разобрать идеи Бердяева и открыто поспорить с ним[103]. Интересно, что оба мыслителя упрекают друг друга в том, что теоретическое углубление в темы носит слишком поверхностный

[102] *Булгаков С. Н.*: Николай Бердяев. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906) // Исследования по истории русской мысли. 1998. С. 302–304.

[103] Там же. С. 304.

характер ввиду сильного личностного ангажемента. Отношение к религиозным вопросам становится очевидным: В то время как Бердяев пытается немного «смутить покой» Булгакова, Булгаков желает Бердяеву «покоящейся в себе» устойчивости. Даже если в будущем Бердяев, действительно, не даст более увести себя от христианской позиции, она поведет его в другом направлении.

6. Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва (1905–1918)

В 1905 г. Булгаков основал в Москве Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева. Целью и предназначением этого общества было, прежде всего, продолжить развитие намеченного Соловьевым синтеза науки, философии и религии[104]. Также и Бердяев выражал свою уверенность в том, что философия не может существовать без религии, она «органическая функция религиозной жизни»[105]. Кроме того, московское общество казалось ему серьезнее, нежели петербургские круги. В то время Бердяев был связующим звеном Религиозно-философских обществ в Петербурге, Киеве и Москве[106]. Соловьевское общество в значительной степени отличалось от его двойника в Санкт-Петербурге тем, что не задавалось целью покончить с традициями и основать новую религию. Для него первостепенной задачей была «научно обоснованная и традиционно-христианская критика теологии и церкви». Однако члены общества оказались в оппозиции к церкви[107]. Итак Бердяев по содействию Булгакова вступает в православные круги, которые все же остались ему навсегда чужи-

[104] *Scherrer J.* Die Petersburger Vereinigungen. S. 223–224.
[105] *Ibid.* S. 224 (Прим. 170).
[106] *Вадимов А.* Жизнь Бердяева. С. 101, 104.
[107] *Burchardi K.* Die Moskauer Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft. S. 128.

ми[108]: «Я проходил странником через московские религиозно-философские и православные круги. В этой среде я был наиболее «левым» и «модернистом», наиболее представляющим «новое религиозное сознание», несмотря на мое искреннее желание приобщиться к тайне Православной церкви.»[109] Это отчуждение он рассматривал как основное отличие между ним и Булгаковым: «Только в начале московского периода моей жизни я впервые почувствовал красоту старинных церквей и православного богослужения и пережил что-то похожее на то, что многие переживают в детстве, но при ином состоянии сознания. Я всегда чувствовал огромное различие между мной и С. Булгаковым в отношении к унаследованной православной традиции. С. Булгаков происходил из среды православного духовенства, его предки были священники. Я же происхожу их среды русского дворянства, проникнутого просветительски-вольтерианскими, свободомыслящими идеями. Это создает разные душевные типы религиозности даже при сходстве религиозных идей.»[110]

Для Соловьевского общества в центре находился историко-философский взгляд Соловьева, который был призванием к ответственности в «этом» мире. Нормативной исходной точкой «революционной» практики должно было быть не бесклассовое общество, а наступление царства Божьего[111]. В социально-политическом отношении члены общества высказывались за юридическую гарантию прав граждан, разделение церкви и государства, как и за экономическое преобразование согласно христианским заповедям. Как пишет Кристиане Бурхарди, первая фаза (1905–1909) Соловьевского общества ознаменовалась полемикой с социализмом революционной интеллигенции. Во второй

---

108 *Вадимов А.* Жизнь Бердяева. С. 104, 108–109.
109 *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 159.
110 Там же. С. 172.
111 *Burchardi K.* Die Moskauer Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft. S. 16.

фазе (прим. 1910–1912) анализировались общественные проблемные стороны в свете философии Соловьева, в то время как в третьей фазе (1912–1918) члены общества отошли от текущих событий и сконцентрировались на религиозно-философских вопросах. Здесь проявилось расхождение позиций, при этом консервативно-славянофильская тенденция получила ведущую роль. Бурхарди связывает это не с сомнением в возможности синтеза славянофильской и западнической традиций, а, прежде всего, с влиянием таких внешних факторов, как внутриполитическое развитие и Первая мировая война[112].

Булгаков в 1906–1918 гг. работал в Москве и оказывал значительное влияние на протекающие дебаты. По словам Андрея Белого, он был неутомимой «душой» общества, его «Марфой и Марией», в то время как все остальные были просто «Мариями»[113]. Бердяев из-за трудностей в совместной работе с издательством «Путь» (см. ниже) только до 1911 г. принимал участие в деятельности общества в качестве ведущего члена[114]. Его интерпретация Соловьева отличалась от интерпретации других, поскольку он не принимал всерьез учение о Софии[115], что проявилось, например, в шутливом замечании по отношению к поэтессе Аделаиде Герцык: «У вас был Сергей Николаевич? Был очень «софиен?»»[116] Тем не менее, Бердяев занимал сторону Булгакова и Эрна в конфликте за интерпретацию Соловьева. Булгаков и Эрн в своем мировоззрении приняли славянофильский идеал религиозного призвания России как определяющую ценность. Когда как Трубецкой считал избранную роль России

[112] *Ibid*. S. 17–18, 142, 255.

[113] *Белый Андрей*. Из воспоминаний о русских философах / Сост. Й. Мальмстад // Минувшее. Исторический альманах. Т. 9. М., 1992. С. 349.

[114] *Burchardi K.* Die Moskauer Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft. S. 141.

[115] Ibid. S. 234, Примечания 14 и 15

[116] *Герцык Е. К.* Воспоминания (Фрагмент) // С. Н. Булгаков. pro et contra. С. 193.

у Соловьева преувеличенной[117]. Националистическая тенденция усилилась в мировоззрении Бердяева и Булгакова в годы Первой мировой войны[118].

Подробный отчет об одном из заседаний Соловьевского общества можно найти в мемуарах Федора Степуна. Он описывает Бердяева и Булгакова как «философских спутников». Степун был с 1910 г. издателем журнала «Логос» в Москве. Он дает описание разным личностям, присутствующим на собрании от 1914 г. (что свидетельствует, между тем, о том, что Бердяев ещё не окончательно решил расстаться с обществом):

«Рядом с князем (Трубецком), простоватый на первый взгляд, Сергей Николаевич Булгаков, похожий, пока не засветилась в глазах мысль и не прорезалась скорбная складка на лбу, на смышленого дачного разносчика; несмотря на такую скромную внешность, выступления Булгакова отличаются обстоятельностью и своеобразной глубиной ума. Думаю, что вклад этого мыслителя в сокровищницу русской культуры окажется, в конце концов, более значительным, чем многое написанное его современниками... Значение Булгакова предвоенной эпохи заключалось главным образом в его эволюции от марксизма к идеализму и в попытке христианского пересмотра основ политической экономии (...) Рядом с Булгаковым — его философский спутник, Бердяев. Оба начали с марксизма, оба эволюционировали к идеализму и вот оба со страстью защищают славянофильскую идею христианской культуры, строят, каждый по своему, на Хомякове, Достоевском и Соловьеве русскую христианскую философию. По внешности, темпераменту

---

[117] *Burchardi K.* Die Moskauer Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft. S. 243. Эрн описывает заседание Соловьевского общества, на котором Булгаков и Бердяев активно критиковали Трубецкого: Е. Голлербах. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 168.

[118] *Burchardi K.* Die Moskauer Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft. S. 234.

и стилю Бердяев полная противоположность Булгакову. Он не только красив, но и на редкость декоративен[119]».

Степун указывает на то, что каждый из них развивал русскую христианскую философию на свой собственный лад, и подчеркивает контраст между страстным характером Бердяева и задумчивостью Булгакова.

Прямо противоположную картину дает Василий Розанов, который сравнивает пассивный стиль выступления Бердяева с воинственным стилем Булгакова:

«[Лекции Бердяева] не имеют того "энергизма", какой есть во всяком чтении С. Н. Булгакова, натуры бурной и буйной, гипнотизирующей слушателя и срывающее у зала то гиканье и аханье, какое превращает иногда «ученое чтение» в нечто совсем другое. Но чтения Бердяева одухотвореннее, умственно разработаннее, тоньше. Видно, что его натура более пассивная и размышляющая, нежели натура Булгакова, более стремительная, и даже стремительная до удара кулаком по столу (жест, к которому он не раз прибегал). Я все соединяю этих чтецов, так как литературный их путь "от марксизма к идеализму", в сущности, один, и только они двое так определенно и выпукло идут по нему. Зато менее культурный ум Булгакова более прям и честен: ударить-то он ударит по столу, напугает, но поведет прямо, прямою улицею, без переулочков, без "путания" и уклончивостей. Пассивная, одухотворенная, эстетическая натура Бердяева, напротив, знает уклонения, путаности, «подпольный мир» философии, морали и, может быть, политики. Бердяев привлекательнее, Булгакову можно более довериться. Чтения Булгакова слушать не хочется, а когда он кончил, хочется ему пожать руку, сказав: "Хорошо, брат". Бердяева, напротив, дремля или опустив голову, слушаешь, заслушиваешься; мелькают около "средних мыслей" или "обыкновенных мыслей" глубокомысленные

---

[119] *Степун Ф. А.* Москва накануне войны 1914 года. // Новый журнал. 1951. № 26. С. 141–142.

афоризмы, интригующие намеки, и вся вообще умственная ткань его узорна, тонка, изящна: а когда он кончил — учтиво поблагодарить его за удовольствие и проститься, сказав: “Вам, Иван Иваныч — направо, а мне — налево”[120].»

Из этого описания следует, что присущий обоим спутникам «революционный огонь» проявлялся у Булгакова скорее в открытых речах, у Бердяева — в его стиле письма.

Следующее свидетельство принадлежит Андрею Белому, который говорит о разнообразном стиле борьбы у мыслителей. Мировоззрение Бердяева он сравнивает с вокзалом, через который каждый день проходит множество поездов в разных направлениях и который обслуживает всех на свой оригинальный манер. Белый характеризует Бердяева как догматика и жестокого воина с ручкой-мечом, как Дон Кихота, который в обращении очень мягок. Булгаков же напоминает ему «свежий, устойчивый и смолистый лес с множеством иголок и ягод». Булгаков, по его словам, воин-христианин, твердо держащий в руке свой меч и знающий свои границы[121]. Белый дает многие прямые сравнения:

«Несмотря на всю разность наших позиций, — С. Н. ласково, так сказать, меня обволакивал, вслушиваясь в каждое мной произносимое слово, которое переводилось им тотчас же на собственную позицию; Бердяев же не слушал меня, а как бы демонстрировал. (...) [Булгаков] был знаток человека, и нет, не «профессор» Булгаков, хотя был «профессором» он; в нем таились тогда уж потенции к «батюшке», к «опыту», к келье, ко старчеству и к Зосимовой Пустыни (...); меж тем: я Бердяева вовсе не мог бы представить себе посещающим «что-либо» или «кого-либо»; все к нему подъезжали (к центральнейшей станции, а ему

[120] *Розанов В. В.* На чтениях Бердяева (1907) // Библиотека Якова Кротова: www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/de_1907roza.html

[121] *Белый А.* Из воспоминаний о русских философах. С. 330, 335, 340, 350–351.

было некуда ехать: Зосимова Пустынь, Сергей Николаевич Булгаков ведь следовали в расписании поездов — в поездах, им помеченных под таким-то номером: мимо станции «Мировоззрение Николая Бердяева»). (...) Было в Булгакове тихое, обнимающее молчанием сосредоточенного восприятия, почти женственного по силе отдачи себя возникающей вести. (...) там, у Булгакова «со»-весть вставала; вставал же Бердяев с огромною повестью (...). На мягкую восприимчивость надевал С. Н. частью панцирь воителя: сковывался годами меч воина — догматическое богословие, столь смущавшее многих (и нас между прочим); но «латы» он дома снимал; Николай Александрович в «латах» сидел у себя за столом; в них пил чай. Превосходно владел он рапирой и шпагой; и ими прокалывал точки он зрения; С. Н. владел превосходно мечом, прибегая к нему очень редко. (...) После я понял: идеология — пустяки для Булгакова; и убедился — опять-таки после: идеология для Бердяева — все: ею весь начинается он; ею он и кончается; а для Булгакова действенен опыт, хозяйство сознанья, «София»; идеи логические для него только щит, защищающий то, что проверено опытом; ради «идей», порою абстрактной, Бердяев, несущий тяжелое бремя своей государственной философии, — бьет человека, его от себя отшибая; Булгакову — все человек; между тем: человека как такового идейно готов засадить он в застенок из догматов там, где идейно Бердяев все делает, чтобы разбить в человеке футляр догматизма; но «философия свободы» Бердяева — в голове у Бердяева; в сердце же — догмат, застенок; обратно: свободой пылает живое, любовью обильное сердце Булгакова, а в голове догматизм; я Бердяева ощущаю какою-то грустною, сострадательною любовью (все кажется мне, что ему очень трудно). Булгакову сострадать? Нет: он счастлив избытком любви и конкретнейших радостей; в жизни всегда он, хотя убегает в «пустыню», чтоб там развести вкруг себя цветники; Бердяев — вне жизни; на кончике он языка проповедует волю

к цветению, к творчеству, а на скучнейшее заседание он убежит из любого конкретного общества.»[122]

Из описаний современников становится ясно, что Булгаков и Бердяев имели общие устремления, благодаря которым, несмотря на явные различия, их рассматривали как «пару». Описанная Белым натянутость между догмой и свободой, между головой и сердцем привела со временем все же к открытому конфликту.

7. Издательство «Путь» как перепутье (1910–1912)

В 1910 г. Маргарита Морозова (1873–1958) создала в Москве издательскую группу «Путь», к числу редакторов которой принадлежали также Бердяев и Булгаков[123]. После смерти мужа Морозовой, промышленника А. Морозова, её салон становится одним из важнейших интеллектуальных центров Москвы. Издательство «Путь» было тесно связано с московским Соловьевским обществом[124]. Группу считали центром «либерального национального сознания», она развивала идеологическое обоснование для реорганизации самодержавной империи в гражданское демократическое государство. При этом славянофильские схемы мышления связывались с европейской традицией христианской политики. Группа считала, что только русско-православная церковь способна сыграть консолидирующую роль в русском обществе[125]. Члены «Пути» занимались, наряду с издательской деятельностью, оборудованием библиотеки, школы для детей, двух лазаретов для раненых (1914 г.), и прежде всего, активно выступали с докладами в университетах и общественно-поли-

[122] *Белый А.* Из воспоминаний о русских философах. С. 339, 343–344, 346.

[123] А также Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн и Г. А. Рачинский: Е. Голлербах. К незримому граду. С. 183.

[124] *Burchardi K.* Die Moskauer Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft. S. 233.

[125] *Голлербах Е.* К незримому граду. С. 56.

тических собраниях[126]. Тесная совместная работа Булгакова и Бердяева привела вскоре к первому серьезному разногласию, которое для Бердяева стало поводом уйти из редакции в 1912 г. Причиной конфликта стали сложные личностные и конкретно издательские перипетии. Последние заключались в том, что, во-первых, Бердяев настаивал на издании книги «La physionomie de saints» (1875) французского мыслителя-католика Эрнеста Гелло, которую Булгаков, в свою очередь, не воспринимал всерьез, называя «безвкусной поповски-ханжеской писаниной»[127] без достоверных источников. Во-вторых, речь шла о только что подготовленном Бердяевым и его супругой переводе книги Эдуарда Леруа «Dogme et critique» (1907 г.). Перевод, по словам Булгакова, был неприемлем[128]. Разногласие усилилось тем, что Бердяев осенью 1911 г. уехал в Италию, чтобы отдохнуть от семейных тяжб и в «стране творчества» написать книгу о «Смысле творчества». Булгаков был не согласен с этой поездкой[129]. Однако, ссора между Булгаковым и Бердяевым, казалось, была, прежде всего, идейного характера, о чем свидетельствует переписка. Бердяев жаловался на московский провинциализм, в то время как Булгаков вместе с Трубецким и Морозовой зачастую назвали его дилетантом. Бердяев чувствовал несерьезное к себе отношение со стороны Булгакова и упрекал его в навязывании всем своего собственного мировоззрения: «Кроме того у меня происходит личный и идейный конфликт с Сергеем Николаевичем. Личный конфликт у меня происходит потому, что мне трудно вынести ту степень невнимания к моей личности, которую обнаружает С. Н., и непризнание моей индивидуальности. С этим связан и идейный конфликт, который лучше бы назвать конфликтом разных мироощу-

[126] Там же. С. 185–246, 291.

[127] *Кейдан В. И.* Взыскующие града. С. 433.

[128] В пример он приводит перевод словосочетания «Concil de Trente» как «sobor tridcati» вместо «Тридентский Собор». *Кейдан В. И.* Взыскующие града. С. 434.

[129] Там же. С. 457.

щений. Мне трудно жить и работать в той атмосфере уныния и подавленности, отрицания творчества и вдохновения, атмосфере утилитарно-деловой, которую создает вокруг себя С. Н. С. Н. морально навязывает другим, и мне свой путь, свое жизнеощущение, и относится несочувственно к чужой индивидуальности и ее судьбе.»[130] Булгаков был омрачен упреками Бердяева и пытался его успокоить. Эрну, который был посредником и хотел встретиться с Бердяевым в Риме, он пишет следующее: «Успокаивайте его всячески: пусть он знает, что здесь ведь не враги его и какие-то хулиганы, а любящие его и страдающие за все происходящее люди»[131].

Безусловно, нельзя не упомянуть о некотором упрямстве с обеих сторон, поскольку Булгаков выражается таким образом, что впечатление Бердяева о несерьезном к нему отношении кажется не совсем беспочвенным: «Я употребляю все усилия, чтобы погасить конфликт, но, к сожалению, Николай Александрович объят прямо какой-то манией «индивидуальности» и боюсь, что усилия окажутся тщетны, да ведь, в конце концов, не можем измениться ни я, с моим пониманием долга, ни он, со взятым им теперь курсом. Конечно, больше всего жалко его самого и больно за дело, которое разбивается личными капризами.»[132]

Однако, кажется, что Бердяев четко распознал причину расхождений в мировоззрении: разное понимание человеческого творчества, которое, прежде всего, должно было проявиться в бердяевском «Смысле творчества» (1916) — в результате так и неизданным в «Пути» — и булгаковском «Свет невечерний» (1917)[133]. Бердяев писал Эрну: «Далее всего я расхожусь с С. Н. (...) в оценке религиозно-

[130] Бердяев к Эрну 21 марта 1912 г. // Там же. С. 453.
[131] Булгаков к Эрну 14 января 1912 г. // Там же. С. 436.
[132] Булгаков — Эрну 25 февраля 1912 г. // Там же. С. 439–440.
[133] В немецкоязычной антологии Ганса Еренберга представлены отрывки именно этих произведений под заголовками «Anthropodizee» (Бердяев) и «Kosmodizee» (Булгаков): Hans Ehrenberg. Östliches Christentum: Dokumente. München, 1923.

го смысла творчества»[134]. Он подробнее описал это в письме от 16 мая 1912 г. к Андрею Белому: «За этот последний год вопрос о творчестве переживался мной как религиозная драма, и на этой почве в мне окончательно созрело новое сознание. Я верю глубоко, что наступает в мире третья религиозная эпоха, эпоха творчества, откровения человека как творца, и идет на смену эпохам ветхого завета, откровения закона, и нового завета, откровения искупления. Эту весну я переживал очень трудное для себя время и вместе с тем небывалый творческий подъем духа. Внутренно неизбежен сделался для меня выход из редакционного состава «Пути». Я слишком далеко ушел от религиозного сознания, господствующего в «Пути», особенно от С. Н. Булгакова.»[135] Идея третьей эпохи Святого Духа для Бердяева отнюдь не была новой. Тем самым он возвращался к идеям «нового религиозного сознания» круга Мережковского, от которого, а вслед и от петербургского провинциализма — налицо параллель к его настоящей позиции по отношению к москвичам — он некогда дистанцировался.

Возвращение Бердяева Булгаков счел удручающим: «Воротясь в Москву [с похорон отца], я без передышки погрузился в бердяевский кошмар. Он приезжал «ликвидировать». Лично мы встретились еще сносно, но он приехал с новыми дополнениями христианства, «творчеством» (это смесь Мережковского, Вяч. Иванова и собственного темперамента). В своем он тверд и даже хорош в своем безумии, если бы была хоть какая-нибудь надежда на подлинное здесь творчество. (...) После его отъезда чувствовалось как после новых похорон... Помоги ему Господь»[136] Булгаков признался, что они оба неисправимы, и он рассчитывает на то, что в данном случае речь идет не о личной враж-

[134] *Кейдан В. И*. Взыскующие града. С. 453.

[135] Цитата из *Голлербах Е.* К незримому граду. С. 177.

[136] От 14 мая 1912 г. к Глинке, цитата из *Голлербах Е.* К незримому граду. С. 178.

дебности, а просто об отчуждении: «Личной враждебности, хочется думать, у нас не появилось и не появится, но отчужденность неизбежна. Силен и лукав сатана!»[137] И далее: «В истории Н. А. сплелись в одно и случайные причины: обиды личные, моя требовательность в делах при его либеральности с глубоким иррациональным кризисом его души, потребностью бунта во имя индивидуальности, рыцарской его смелости и безудержности и рокового его дилетантизма, который решительно застилает ему глаза. Пафос его — «творчество», которого у него нет в настоящем смысле, но в то же время он способен пройти этот путь до конца, как будто бы был настоящем творцом. Думаю о нем с тревогой и болью, но — увы! — каждый из нас в своем неисправим и влеком фатумом своей судьбы.»[138]

Это отчуждение, конечно, свидетельствует и о борьбе за власть двух сильных личностей, в которой один из них, Бердяев, в конечном итоге признал очевидное господствующее преимущество другого, Булгакова. Сделав соответствующие выводы, Бердяев отделился в институциональном порядке от Булгакова, чтобы занять позицию не второсортного члена редакции, а её свободного сотрудника, кем он хотел оставаться: «Ничего враждебного и демонстративного в моем выходе нет, я остаюсь сотрудником «Пути» и сохраняю дружеские отношения с его участниками. (...) Меня разделяют с Сергеем Николаевичем не разные мысли, идеи, (...) а разные чувства жизни, разные религиозные оценки. Наше идейное единство казалось большим, чем реально было наше жизненное единство, и это гораздо глубже, чем различие в характерах и индивидуальностях»[139].

Прозрачное объяснение конфликта также приветствовалось. Елена Герцык пишет: «Но мне все-таки и почему-то ка-

---

[137] *Кейдан В. И.* Взыскующие града. С. 457.

[138] Там же. С. 472.

[139] Там же. С. 461–462.

жется, что это обострение не к худу, а к добру, потому что не может делаться большое дело с тем накопившимся тайным раздражением к сотрудникам, какое я видела в Москве — лучше пусть оно будет высказано до конца»[140].

Из заметок по теме «творчество» обоих мыслителей видно, что перелом в отношениях носил исключительно идейный характер, при этом взгляды на ранее общее дело — (бого-) человеческое изменение и сотворение мира — диаметрально расходились[141].

Однако дело оказалось все же не совсем безобидным, так как в 1915 г. Бердяев объявил себя «решительным врагом православной платформы»[142]. Проявилось это в длинной статье о «Возрождении православия (о. С. Булгаков)», которую в 1916 г. опубликовал Бердяев, опираясь, прежде всего, на книгу «Философия хозяйства» (1912 г.). Здесь и была кульминация бердяевского отчуждения от Булгакова в форме явного сопротивления: «Я отношусь очень критически к булгаковскому типу религиозной мысли и хочу

---

[140] *Голлербах Е.* К незримому граду. С. 175 (Прим. 3).

[141] Следующие отрывки из писем С. Н. Булгакова к А. С. Глинке говорят о напряженном отношении между Булгаковым и Бердяевым: Письмо от 13 февраля 1913 г.: «В Москве Н. А. Бердяев. Мы встречаемся внешне хорошо, но остается какая-то дальность и отчужденность. Это и естественно: пишет он свое «творчество» и на нем уперся, хотя, верится, что это больше упорство, а не подлинная его сущность.» Письмо от 26 мая 1913 г.: «Николай Александрович уехал из Москвы, предполагал «посмотреть в Гельсингфоре Штейнера», что из этого выйдет — не знаю. Вспоминаю о нем с любящей тревогой. Но все-таки нахожу, что он в периоде своего цветения. Таким углубленным и самособранным я его еще не видел, не помню, приходилось ли мне Вам выразить это впечатление?» Письмо от 1 ноября 1913 г.: «Приехал Н. А. Бердяев. Виделись и уже спорили. У меня двойственное чувство: с одной стороны, для себя, он, несомненно, в росте духовном, в напряжении и страдании, а вместе с тем, его несознаваемый им «идеализм», который он принимает за реализм. Но люблю я его, мне кажется, не меньше прежнего, хотя и боль от него» (*Кейдан В. И.* Взыскующие града. С. 509, 533, 556).

[142] *Голлербах Е.* К незримому граду. С. 179–180.

религиозно ему противиться»[143]. Сама критика, а также лексика этой открытой полемики ясно выражают суть различий: новое православие есть «модернизм нетворческий», который застрял в своей расщепленности между «старым православием» и «современной культурой» и не находит выхода. Булгаков — «представитель общего, исторически-типического значения» и не представляет никакой индивидуальности. Он, по словам Бердяева, экстремальный дуалист, требующий абсолютного отделения Бога от человека, трансцендентного от имманентного. Он ничего так не боится как мира, человека и божественного в человеке и бежит от этого всего в сферу трансцендентности. Он не верит в божественное в человеке. Он ведет двойственное, компромиссное, несвободное, послушное существование, что лишает всей творческой энергии. Булгаков пытается оправдать мир, понимая его как хозяйство, а Бога как его хозяина. Его религиозный материализм пребывает в зависимости от естественных потребностей и рождении. Он считает творчество сатанизмом, он принижает человека до твари, дрожащей перед её создателем. Исхода истории человек Булгакова ждет пассивно и в страхе, не оказывая активного воздействия на историческую судьбу мира. Булгаковское понимание Софии есть утверждение материи как божественной материи и свидетельствует о его женственно-пассивной религиозности. Соответственно, Булгаков у Бердяева все то, с чем он сам боролся: экономист, материалист, натуралист, вечный кантианец, рационалист, агностик, авторитарный догматик, немистик. Он не понимает значение гуманизма и ничего не сделал для решения социального вопроса. Он остается буржуа-демократом и материалистом, либеральным реакционером, романтичным политиком-реалистом, который не хотел дать погибнуть старой России, чтобы пробудить новую жизнь: Бердяев далее выступает за рево-

[143] *Бердяев Н. А.* Возрождение православия (о. С. Булгаков) // Н. А. Бердяев. О русской философии. Свердловск, 1991. С. 193.

люцию, в то время как Булгаков пытается её предотвратить. Булгаковская религия, продолжая мысль Бердяева, не знает никакого духовного возрождения, он остается в плену старозаветной, еврейской богобоязненности (в отличие от греческого богопонимания). Все же он серьезен и честен и имеет огромное значение для русского сознания, которое отделяется от атеистского и материалистического прошлого и возвращается к христианству. Несколько приятных слов в конце рассуждений не могут скрасить уничтожающего приговора, который Бердяев выносит Булгакову: «Невозможность имманентно, внутри освятить жизнь и творчество в мире ведет к пассивному принятию мира, к смирению перед миропорядком, таким, каким он дан, к освящению авторитарной общественности. Такое отношение к жизни подрезывает крылья, лишает творческой энергии. Мы сталкиваемся с интересным парадоксом религиозной мысли. Трансцендентный разрыв между Богом и миром, отрицание божественности мира на практике ведет к смиренному и покорному принятию мира таким, каков он есть, вплоть до смирения перед злом. Имманентное постижение мира, как внутреннего момента божественной жизни, на практике ведет к неприятию мира таким, каков он есть, к направлению творческой энергии на преображение мира. Булгаков религиозно себя обессиливает и не может направить свою энергию на реформирование [революционирование] и преображение мира. [...] Булгаков не любит человека, и ему ничего не открывается в человеке»[144]. Между строк Бердяев заключил свое собственное, противоположное мировоззрение, что в большей степени позволяет распознать основу задачи обоих мыслителей как «tertium comparationis»: поиск творческих возможностей человека в этом мире.

Враждебную позицию Бердяева Булгаков прокомментировал в своем отчете о различных собраниях в 1916 г., на которых ораторы выступали за свержение царской власти

[144] Там же. С. 186–187, 192.

и на которых Бердяев критиковал булгаковскую склонность к монархизму. Булгаков рассказывает: «Н. А. Бердяев бердяевствовал в отношении ко мне и моему монархизму. (...) Был ряд ораторов, в числе их я запомнил именно Н. А. Бердяева, п. ч. он по обычаю говорил против меня и бил именно по мне»[145]. Булгаковская позиция в меньшей степени соответствовала политическому монархизму, нежели своего рода теократической ностальгии по хорошему «мудрому царю». В своих поздних автобиографических заметках сам он обозначил это как «мечтания» [146].

При других обстоятельствах подобные разногласия привели бы к окончательному расхождению путей Бердяева и Булгакова. Но в годы Первой мировой войны и намечающейся революции все защитники духовной культуры оказались в одной лодке, на так называемом «пароходе философов», который впоследствии отправит их в эмиграцию[147].

8. Революция и эмиграция (1917–1922)

После революции 1917 г. и свержения царя Бердяеву предложили должности во временном правительстве, от которых он отказался. В марте вместе с Булгаковым он принимал участие в объединениях художников в Московском художественном театре. Здесь образовался «Клуб московских писателей», который должен был представлять интересы русского искусства[148]. К тому же в июне была основана Петербургская «Лига русской культуры», а в сентябре 1917 г. ее московский «двойник», в котором также были

[145] *Булгаков С. Н*. Автобиографические заметки. С. 89–90.

[146] *Evtuhov C*. Sergej Bulgakov: A study in modernism. P. 216–217; *Булгаков С. Н*. Автобиографические заметки. С. 81–83, 86.

[147] См. также: *Коган Л. А*. «Выслать за границу безжалостно». Новое об изгнании духовной элите // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 61–84; *Chamberlain L*. The Philosophy Steamer.

[148] *Вадимов А*. Жизнь Бердяева. С. 168–171.

задействованы Булгаков и Бердяев. «Лига русской культуры» была тесно связана с временным правительством и выступала за курс реформ в патриотическим духе[149]. В этих кругах позже «зародился» сборник «Из глубины» (1918).[150] После Октябрьской революции «Клуб московских писателей» реорганизовался во «Всероссийский союз писателей». Ему было отдано западное крыло дома Александра Герцена на Тверском бульваре, где Союз вел свою «Книжную лавку писателей». Здесь Бердяев руководил философским отделением вплоть до его изгнания[151]. Между тем он работал в «Хранилище Частных Архивов»[152] и читал лекции в «Государственном институте слова». Этот институт был организован в 1918 г. в Санкт-Петербурге и в Москве при содействии народного комиссара по просвещению Анатолия Луначарского в поддержку ораторского, агитационного и пропагандистского искусства[153].

С апреля по июнь 1918 г. вышли семь номеров журнала «Накануне»; в этом еженедельнике политического, литературного и общественного содержания публиковались также Бердяев и Булгаков. Здесь зрели и позиции позд-

[149] *Chamberlain L.* The Philosophy Steamer. P. 34–35; *Kolerov M. A.* «Лига русской культуры» в Москве (1917) // de visu. 1993. Т. 9, № 10. С. 55–57. Органами этих политических образований наряду с журналом «Русская Мысль» с апреля были также журналы «Русская Свобода» и «Народоправство». В журнале «Народоправство» Бердяев опубликовал около тридцати статей, которые позднее вошли в книгу «Духовные основы русской революции» (1917–1918). См.: *Колеров М. А.* «Народоправство» (1917–1918). Роспись содержания. // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. С. 277–286.

[150] См.: Из глубины. Сборник статей о русской революции / Под. ред. П. Струве. М., 1991; *Колеров М. А.* «Новые вехи»: к истории «веховской» мифологии (1918–1944) // Вопросы философии. 1995. № 8. С. 144–156.

[151] *Вадимов А.* Жизнь Бердяева. С. 191–194.

[152] Там же. С. 204–206.

[153] ГИС (прежде Государственный институт декламации) в 1930 г. был переименован в Ленинградский институт агитации им. А. Володарского (С. Т. Никольская. Техника речи. М., 1978).

них националбольшевистских сменовеховцев: С недвусмысленной ссылкой на сборник «Вехи» от 1909 г. в 1921 г. в сборнике «Смена вех» они призывали признать большевистское государство новой русской силой и конструктивно продолжать его строительство[154]. Однако старые веховцы не присоединились к сменовеховцам, поскольку они не желали лишаться своей политической независимости. На это издательство «Накануне» осенью 1922 г. объявило, что «вынужденные эмигранты заслужили свою судьбу»[155]. С 1918 г. Бердяев регулярно организовывал в своей московской квартире доклады и дебаты, результатом этой деятельности стала основанная 26 августа 1919 г. «Вольная академия духовной культуры», которая могла открыто проводить свои мероприятия в больших аудиториях. «Вольная академия» Бердяева проводила семинары и лекции в залах «Высшей женской школы» и «Всероссийского союза писателей». К числу докладчиков принадлежал и Булгаков[156]. В то же время Бердяев не был избавлен от ежедневных принудительных работ (например, колоть лед в тридцатиградусный мороз[157]),

---

[154] *Колеров М. А.* О еженедельнике «Накануне» (1918). Роспись содержания // Исследования по истории русской мысли. 1998. С. 305–309, 536–539. Статья Булгакова «Накануне» в майском номере 1918 г. по своему содержанию связана с его статьей для сборника «Из глубины».

[155] *Chamberlain L.* The Philosophy Steamer. P. 222–224. Бывший автор «Вех» Изгоев издал в 1922 г. критический сборник «О смене вех»: *Колеров М. А.* Индустрия Идей: Русские общественно-политические и религиозно-философические сборники 1887–1947. М., 2000. С. 92.

[156] *Вадимов А.* Жизнь Бердяева. С. 185, 190, 207–210; *Галушкин А.* После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922–1923 гг. // Исследования по истории русской мысли. 1997. С. 238. К руководителям Академии принадлежали А. Белый, В. Иванов, С. Франк, Б. Вышеславцев и Ф. Степун. После изгнания Бердяева оставшиеся члены Академии повторно пытались её зарегистрировать, после чего она была окончательно запрещена Народным комиссариатом внутренних дел (*Галушкин А.* После Бердяева. С. 239–244).

[157] *Рапп Е.* Мои воспоминания // Н. А. Бердяев. Самопознание. М., 1991. С. 377.

от периодических домашних обысков и ареста. Известен его допрос, проводимый председателем Чека Феликсом Дзержинским, которому Бердяев сорок пять минут объяснял, почему, будучи христианином, он не может принять коммунизм. В этот раз Бердяев получил лишь запрет на выезд из Москвы и домой был доставлен в сопровождении шофера[158]. В 1920 г. Бердяева назначили профессором в Московском государственном университете, где он читал лекции по марксизму до того, как спустя год историко-философский факультет был закрыт. Так, «Вольная академия» массово получала новых слушателей[159]. В сентябре 1921 г. было основано московское отделение «Петербургской вольной философской ассоциации», созданной по инициативе Андрея Белого, к которой присоединился и Бердяев. В январе 1922 г. возобновляет свою работу «Российская академия художественный наук» — Бердяев становится членом философского отделения под руководством Густава Шпета. Шестнадцатого августа 1922 г. Бердяева снова арестовывают, приходит сообщение, что его вместе с семьей высылают из страны. Двадцать восьмого августа пароход «Oberbürgermeister Haken» выходит из петербургского порта в направлении г. Штеттина[160].

Одним из самых значимых событий в год революции было начало Всероссийского поместного Собора Русской православной церкви летом 1917 г. После Февральской революции она отделилась от государства, как того уже многие годы ожидали Бердяев и Булгаков. Здесь Бердяев задействовал себя в качестве «верующего мирянина», пусть ему все ещё и не нравилась ощутимая связь между сторонниками православия и реакционерами. Он считал проте-

[158] *Вадимов А.* Жизнь Бердяева. С. 216–218; *Chamberlain L.* The Philosophy Steamer. P. 100f.

[159] *Вадимов А.* Жизнь Бердяева. С. 213–214, 218, 228.

[160] Там же. С. 222–227, 236, 244.

кающие на Соборе дебаты мещанскими и комментировал их следующим образом: даже участие Булгакова не сможет поднять их уровень[161]. Важнейшим церковным событием стало избрание патриарха Тихона по прошествиии десяти дней после Октябрьской революции[162]. Булгаков был представителем мирян Таврической епархии (Крым) и принимал участие в первых двух (всего их было три) сессиях Собора[163]. Его выступления касались правового статуса церкви в демократическом государстве, отношения церкви к социализму и восстановления патриархата[164].

В 1918 г. Булгаков принял сан священника. Булгаков называет три причины такому на первый взгляд внезапному решению: во-первых, он «оставался один пред лицом Божиим», поскольку потерял контакт с семьей, проживающей в захваченном большевиками Крыму. Булгаков опасался, что они погибли. Во-вторых, освобождение церкви от государственной зависимости подкрепляло его силы. И, в-третьих, ему грозило тюремное заключение, поэтому он хотел как можно быстрее ускорить процесс[165]. В посвящении в духовный сан десятого июня 1918 г. в Москве принимал участие и Бердяев[166]. Спустя две недели Булгаков уезжает в Крым к своей семье и отказывается, таким образом, от участия в третьей сессии поместного Собора[167]. Он планировал вернуться через месяц, чтобы возобновить свою деятельность в качестве профессора по политэконо-

---

[161] Там же. С. 172–173.

[162] *Evtuhov C*. The Church in the Russian Revolution: Arguments for and against Restoring the Patriarchate at the Church Council of 1917–1918 // Slavic Review. 1991. V. 50 №. 3. P. 510.

[163] *Evtuhov C*. The cross and the sickle. P. 191–206.

[164] Речи Булгакова на поместном Соборе: *Булгаков С. Н*. Труды по социологии и теологии. М,. 1997. Т. 2. С. 286–300.

[165] *Булгаков С. Н*. Автобиографически заметки. С. 37–39.

[166] См. письмо Бердяеву от третьего июня 1933 г. на стр. 3.

[167] *Локтева О*. С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // Исследования по истории русской мысли. 1997. С. 210.

мии в Московском университете[168] и в качестве священника в церкви Ильи Пророка. Однако осенью на обратном пути из Крыма в Москву он все же вынужден был задержаться на месяц в Киеве. С мая 1918 г. Украина и Крым были оккупированы немцами, что усложняло условия передвижения[169]. Несмотря на то, что с октября 1918 г. поезда в Москву снова ходили регулярно, Булгаков вернулся в Крым. Основная причина, возможно, кроется в том, что в Москве ввиду его духовного сана ему отказали в разрешении на преподавание в университете. В Симферопольском университете он также потерял это право, когда в апреле 1919 г. большевики завоевали Крым[170]. В Крыме Булгаков служил священником в Корейзе, Симферополе и в Ялте. В одной газетной статье сообщается о его деятельности в Симферополе, где осенью 1919 г. на протяжении недели он принимал участие в Соборе Таврической епархии. Между тем, каждый вечер он читал лекции в разных учреждениях[171]. Поскольку Булгаков говорил и о «иерусалимских большевиках две тысячи лет назад» и связывал таким образом атеистскую утопию радикальной интеллигенции с еврейским хилиазмом, в большевистской прессе распространились слухи, что он призывает к еврейским погромам[172].

[168] См. наприм.: Программы учебных курсов в Московском коммерческом институте (1911–1912) // Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003 год. М., 2004. С. 574–576.

[169] *Булгаков С. Н.* Автобиографически заметки. С. 43. *Локтева О.* С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 г.

[170] Там же. С. 212, 215.

[171] В «Обществе философского, исторического и социального знания» в Таврическом университете диалог «Трое» о мистической природе власти в стиле рассказа В. Соловьева об Антихристе; в Симферопольской мужской гимназии о «духовных истоках большевизма»; в «Таврическом православном религиозно-философском обществе» о В. В. Розанове, об «Онтологии священных реликвий» и о «Церкви и социализме». Там же. С. 234–236.

[172] *Половинкин С. М.* Семья свящ. С. Булгакова. С. 17.

До своего заключения Булгаков жил в Ялте[173]. В эти годы он интенсивно занимался католицизмом. Булгаков говорит о том, что надежды на особую роль России были иллюзиями, что православная церковь не абсолютна и должна выйти за свои рамки к христианству[174]. Если от посвящения в духовный сан он ждал некоторого успокоения для своей «последней стадии жизни», впоследствии, как и прежде, видел перед собой сложные задачи[175]. Когда восемнадцатого декабря 1922 г. вместе со своей семьей (за исключением старшего сына Фёдора[176]) он все же должен был покинуть Севастополь в направлении Константинополя, в своем дневнике он отметил, что едет не на Запад «ленивой, буржуазной культуры», а на Запад, где еще сохранилась христианская культура[177].

По прибытию в Константинополь Булгаков ищет контакт с Бердяевым и вскоре получает ответ из Берлина. Бердяев предлагает ему помощь в переселении в Берлин. Кроме

---

[173] О подробных обстоятельствах ареста и отстранения см.: Там же. С. 19–22; *Николаенко Н.* Материалы следственного дела профессора священника Сергея Николаевича Булгакова (1921–1922) // С. Н. Булгаков. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 429–431.

[174] *Булгаков С. Н.* Ялтинский дневник // С. Н. Булгаков: pro et contra. С. 130–131.

[175] См. Письмо к Глинке от 1923 г.: *Колеров М. А.* «Смерть первая и воскресение первое». Письма С. Н. Булгакова 1917–1923 гг. // Новый мир. 1994. № 11.

[176] Федор Булгаков (1902–1991) не получает разрешение на выезд. Летом 1923 г. переехал в Москву, учился живописи. В 1938 г. он становится членом Союза художников СССР, служит в армии, в 1945 г. женится на Наталье Нестеровой, дочери художника М. В. Нестерова, который в 1917 г. написал портрет его отца. С родителями Федор вел активную переписку, но только после их смерти в 1966 г. смог навестить своих братьев и сестер в Париже. Подробно об этом: *Козырев А., Голубкова Н.* Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца // Исследования по истории русской мысли. 1998. С. 112–113, прим. 7.

[177] *Булгаков С. Н.* Из «дневника» // С. Н. Булгаков: pro et contra. С. 144–145 (18 (31) декабря 1922 г. Черное море между Севастополем и Константинополем, итальянский пароход «Jeanne»).

того, Бердяев пишет, что хочет издавать сборник в традиции журнала «Вехи», но без Петра Струве, с которым рассорился из-за политических разногласий. Струве поддерживал восстание Белой армии против нового Советского режима[178]. Булгаков, напротив, был против исключения Струве, как и против привлечения консервативно-монархистских «евразийцев»[179]. (По иронии судьбы следующий сборник, изданный в Праге в 1925 г., в котором Булгаков и Бердяев выступили вместе, был посвящен тридцатипятилетней годовщине деятельности Петра Струве[180].)

В своем письме Бердяеву Булгаков сомневался в том, что он найдет время написать новую статью. Бердяев планировал в Берлине издание журнала под названием «София»[181], к сотрудничеству в котором он приглашал Булгакова. Булгаков же испытывал зависть в отношении этой деятельности, в чем открыто признавался: «Сказать правду, я несколько ревниво отнесся к тому, что Вы уже делаете, о чем, в другом разрезе, и я думал, но надеюсь, что мы можем размежеваться по предмету и во всяком случае не будем соперничать[182].» Возможно, это и было причиной тому, что Булгаков переезжает в Прагу, а не в Берлин.

---

[178] *Plotnikov N. S.* Revolution and the counter-revolution: The conflict over meaning between P. B. Struve and S. L. Frank in 1922 // Studies in East European Thought. 1994. № 46. P. 192. См. также: *Колеров М. А.* Пять писем Н. А. Бердяева к П. Б. Струве (1922–1923) // Исследования по истории русской мысли. 2000. С. 305–306.

[179] *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу // Исследования по истории русской мысли. 2003. С. 602.

[180] Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве ко дню тридцатипятилетия его научно-публицистической деятельности 1890–1925. Прага, 1925.

[181] Журнал «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии» был основан Бердяевым, Карсавиным и Франком в 1923 г. в Берлине. В свет вышел один единственный номер.

[182] Прот. С. Булгаков — Н. А. Бердяеву, Constantinople 25 января 1923 // Н. Струве. Братство Святой Софии: Материалы и документы 1923–1939. М., Париж, 2000. С. 181.

9. Общая цель: сохранение православной духовности (с 1923 г.)

Чехословакия вместе с президентом Томасом Г. Масариком вскоре ожидала коллапса большевистского режима[183]. Она оказала неслыханную поддержку русским беженцам и содействовала в особенности академикам, политикам, художникам неаристократического происхождения, дабы подкрепить гарант будущего российского гражданского общества. В конце 1923 г. в Праге основан Русский народный университет, самым важным факультетом которого был юридический под руководством Павла Новгородцева[184]. Здесь вели свою преподавательскую деятельность также Петр Струве[185] и Сергей Булгаков, последний преподавал церковное право[186]. Булгаков руководил, между тем, русской православной общиной в предоставленной ему католической церкви[187]. Русские мыслители, будучи в эмиграции, преследовали одну общую цель: намерение усилить религиозное мышление, прежде всего, у молодого поколения, которое росло и воспитывалось за пределами России, но, возможно, в будущем намеревалось вернуться;

---

[183] Вместе с тем он был философом и писателем: *Masaryk T. G.* Russische Geistes- und Religionsgeschichte. Frankfurt am Main, 1992. Ср. также сборники от 1930 г. к 80-летнему юбилею Масарика как дополнительные издания к журналу «Русская мысль». Здесь была напечатана статья Булгакова Was ist das Wort? (1925): *Плотников Н. С.* Европейская трибуна русской философии: Der russische Gedanke (1929–1938) // Исследования по истории русской мысли. 1999. С. 348–349.

[184] *Chamberlain L.* The Philosophy Steamer. С. 187, 190; *Sládek Z.* Prag: Das «russische Oxford» // K. Schlögel (Hg.). Der grosse Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren 1917 bis 1941. München 1994. S. 218–233.

[185] См.: *Локтева О.* Политический семинар П. Б. Струве (Прага, 1924) // Исследования по истории русской мысли. 1998. С. 397–418.

[186] *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков в 1923 году. С. 603–604.

[187] *Chamberlain L.* The Philosophy Steamer. С. 192. Здесь он провел погребение Новгородцева и крестины третьего сына Марии Цветаевой.

и при этом сохранить русскую православную традицию[188]. В этом их в значительной степени поддерживала американская ассоциация «Young Men's Christian Association (YMCA)», завязавшая еще в 1899 г. по инициативе генерального секретаря Джона Мота контакт в Русским христианским студенческим движением (РХСД)[189]. РХСД могла настоять на своем русском православном уклоне, но осталась обязанной быть открытой по отношению к другим христианским конфессиям. Американская ассоциация YMCA в последующем и финансировала Религиозно-философскую академию Бердяева в Берлине и Париже, как и Свято-Сергиевский православный богословский институт, институтский журнал «Православная мысль», напечатанный в издательстве YMCA-Press, как и журнал Бердяева «Путь»[190]. Эта финансовая зависимость явилась причиной тому, что Свято-Сергиевский институт осознанно держался в стороне от русской православной церкви заграницей в Белграде, что в немалой степени содействовало внутриправославным волнениям, напряженной обстановке. Белградская церковь не признавала церковную независимость РХСД и в 1927 г. отлучила от церкви Булгакова как еретика. Это обстоятельство, среди прочего, побудило митрополита Евлогия отделить свой западноевропейский экзарзат от Белградской церкви и представить в юрисдикцию патриархата в Константинополе[191]. Нельзя недооценивать, впро-

[188] *Бердяев Н. А.* Значение Русского Христианского Движения. Об идейном кризисе Движения // Вестник Русского Христианского Движения. 1993. Т. II–III, № 168.

[189] *Берд Р.* YMCA и судьбы русской религиозной мысли (1906–1947) // Исследования по истории русской мысли. 2000. С. 187. В рамках этого содружества Булгаков, к примеру, прочитал доклад «Религия человекобожия в русской интеллигенции», см.: *Булгаков С. Н.* Два града. СПб., 1997. С. 248–268.

[190] *Raeff M.* Russia Abroad. A Cultural History of the Russian Emigration, 1919–1939. New York, Oxford 1990. P. 78.

[191] *Берд Р.* YMCA. С. 163–168, 177–195; M. Raeff. Russia Abroad. P. 123, 135.

чем, политический контекст идеологических разногласий, которые в 1920–1930 гг. стали поводом для американского правительства поддерживать всякую христианскую инициативу с русской стороны в борьбе против атеистского коммунизма[192].

Учредительное собрание РХСД заграницей состоялось со второго по восьмое октября 1923 г. в чешском городе Пшеров[193]. В нем принимали участие русские академики из различных европейских эмиграционных центров[194], американцы, англичане и один швейцарец. Бердяев и Булгаков принадлежали к ведущим представителям движения[195]. Большинство русских участников собрания намеревались в ходе конференции предпочесть православную церковность интерконфессионализму студенческой ассоциации YMCA. Для этого возобновили деятельность общества «Братство святой Софии», основанного еще в 1918 г. А. В. Карташевым, а также при поддержке патриарха Тихона. Оно стало местом встречи профессоров, руководящих студенческими движениями. Председателем Братства был Булгаков, Бердяев стал его членом[196].

Братство наметило себе следующие цели: «творческое оцерковление» культуры и общества, чем имелось ввиду и церковная реформа; примирение образованных слоев общества с церковью; открытие русской православной церкви для вселенского идеала Царства Божьего. Они видели предназначение Восточной церкви в объединении «больших церквей Запада и Востока», среди прочего, поскольку она не принимала участия в исторической борьбе между като-

---

[192] L. Chamberlain. The Philosophy Steamer. С. 237–238.

[193] *Берд Р.* YMCA. С. 172.

[194] Париж. Лилль. Берлин. Прага. Братислава, Белград, София, Рига, Юрьев, Кишинев.

[195] *Козырев А., Голубкова Н.* Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. С. 158–159 (прим. 58).

[196] *Струве Н.* Братство Святой Софии. С. 6–7.

личеством и протестантизмом[197]. В этой открытости по отношению к Западной церкви была главная причина спора между Братством святой Софии и движением евразийцев. Представители последнего (Трубецкой, Савицкий и Сувчинский) отклонили приглашение на вступление в Братство, так как оно «заражено католическим духом»[198]. Булгаков на это упрекал евразийцев, прежде всего, в том, что они злоупотребляли верой в национальных интересах[199].

Схожие задачи Бердяев и Булгаков формулируют в высказываниях, почти дословно перекликающихся друг с другом. В своей заключительной речи на конференции в Пшерове Булгаков сказал следующее: «Раньше в Церкви все было дано и устроено так, что можно было жить пассивно. Но теперь все по-иному и нам приходиться творить. Нам необходимо соборными усилиями искать новых форм церковной жизни, включающих в себя всех христиан... Православие есть вселенская Церковь, главным носителем его является сейчас Россия, но если мы не будем достойный, Господь сдвинет свой светильник, как это было в Византии. Мы теперь входим в живое общение с другими вероисповеданиями. Как христианин и как православный священник, я чувствую радость, что в нашей работе участвовали представители других конфессии... Мы живем в творческую эпоху, перед нами стоят большие задания, требующие от нас усилий, жертв и труда[200]». Бердяев же в статье о значении русского студенческого движения пишет: «Движение социального христианства и движение экуменическое возвышают положение христиан в мире. Православный христианин уже не может не участвовать в христианской организации христианско-

[197] *Бердяев Н. А.* Значение РХД. С. 51.

[198] *Колеров М. А.* Новые материалы к истории Братства св. Софии: «Веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 148.

[199] *Струве Н.* Братство Святой Софии. С. 196–206.

[200] *Козырев А., Голубкова Н.* Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. С. 162–163 (прим. 63).

го мира. [...] Потенциальные силы христианства огромны, но они недостаточно актуализованы. Настало время для такой актуализации. И в наше время отношение христианства к движениям, происходящим в мире, не может быть лишь пассивно-охраняющим и защищающим, оно должно быть творчески-наступательным и активным[201]». Именно тема «Творчество», из-за которой десять лет назад разразился спор, снова стала общей целью, о чем свидетельствует последующее письмо Булгакова к Бердяеву: «Я горячо приветствую ту решительность и остроту, с которой Вы обнажали вопрос о творческом начале в церковной жизни и в нашем братстве. Каждый из нас может оказаться слаб в исполнении, но каждый призван, и никакое беднование не освобождает от ответственности. Я нахожу, что обострение этих вопросов полезно для дела братстве. В нашу творческую задачу входит углубление церковного сознания не только единичным усилиям, но и общим, братским усилием[202]».

Бердяев в октябре 1922 г. учредил в Берлине свою Религиозно-философскую академию, куда в качестве гостевого доцента был приглашен и Булгаков[203]. Булгаков на протяжении недели гостил у Бердяевых и заметил, что «они изменились в лучшую сторону», хотя он критиковал католицизм Лидии Бердяевой.[204] Между тем, он соглашался с критикой Бердяева в отношении Флоренского и его «стилизованно-

201 *Бердяев Н. А.* Значение РХД. С. 51.

202 18.4.1924, Praha // РГАЛИ. Ф. 1496 (Бердяев). Ед. хр. 371. Л. 1–4 об. Автор благодарит Е. В. Бронникову за доступ к документам.

203 *Берд Р.* YMCA. С. 175, 198, S. 203. (Приложение А: Отчет о Русской Религиозно-философской Академии в Берлине [1923]). В академии преподавали среди прочих Карсавин, Айхенвальд, Ильин, Степун и Вышеславцев. L. Chamberlain. The Philosophy Steamer. С. 209.

204 В июне 1918 г. Лидия Бердяева обращалась в католичество, почти одновременно с посвящением Булгакова в духовный сан. Она охотно общается в это время с ним, т. к., по её словам, он очень изменился. Она радовалась тому, что он оставил позади свою «пустыню искушения». *Бронникова Е. В.* Лидия Бердяева. С. 16.

го православия»[205]. В благодарственном письме в Бердяеву Булгаков подчеркнул свои «обновленные чувства привязанности» к нему[206].

Другое, менее позитивное чувство привязанности к Бердяеву Булгаков выразил годом ранее в дневниковой записи от ноября 1923 г. Если на конференции в Пшерове он негативно высказывался по поводу «литераторства» Бердяева[207], то сейчас он питал сомнение по поводу себя самого и сравнивал себя в этом с Бердяевым, и даже с Соловьевым, которого оба считали своим духовным отцом: «Печальная моя тайна, которой большинство не верят и не знают (кроме, конечно, о. Павла), что я не умею работать по-настоящему, что я невежествен. Таков же, даже хуже, Бердяев, но он этого не видит, не знает и форсит. Таков же был ведь в сущности и Вл. Соловьев, при всей одаренности своей, но и он по-настоящему не знал[208]». Настоящими учеными-аскетами он называл Василия Болотова, автора истории старой церкви, и каждого незначительного «немецкого специалиста», который всегда знал его тезисы настолько хорошо, как сам Булгаков в своем «глубоком дилетантизме» никогда не знал[209]. Некоторое ощущение превосходства по отношению к Бердяеву все же можно распознать в этих строчках с выражением собственной скромности.

Новые конфликты не заставили себя долго ждать. Уже на конференции в Пшерове Бердяев питал сомнение по по-

[205] *Козырев А., Голубкова Н.* Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. С. 232–234. Речь идет о рецензии Бердяева «Стилизованное православие» на книгу Флоренского «Столп и утверждение истины». Также и Булгаков видел в этом следы оккультизма, неоплатонизма и гностицизма, не имеющие с русским православием ничего общего. *Булгаков С. Н.* Из памяти сердца. Орел, 2001. С. 326 (прим. 120) .

[206] РГАЛИ, Москва. Фонд Бердяева 1496, Ед. хр. 371. Л. 1–4 об.

[207] 20.IX./3.X.1923. *Козырев А., Голубкова Н.* Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. С. 159–160.

[208] 28.X./12.XI. Там же. С. 199-200.

[209] 12/25 XI. Там же. С. 202.

воду того, вступать ли ему в Братство святой Софии. Булгаков сообщает о «ласковом, но трудным разговоре»[210], а в письме к Бердяеву о сердечной радости по поводу его согласия[211]. Деятельность Братства не увенчалось успехами, и это не только по причине стремительных открытых нападок со стороны движения евразийцев. Изначально наметились серьезные расхождения во мнениях о цели и назначении Братства, что, прежде всего, выразилось в политическом конфликте между Бердяевым и Струве[212]. Струве прямо критиковал Бердяева на страницах своего национально-консервативного журнала «Возрождение», так как последний все же смог найти положительные стороны в коммунизме и говорил о необходимости духовного, немилитаристского его преодоления. Такую позицию Струве окрестил термином «бердяевщина»[213]. Бердяев отреагировал объявлением о своем уходе из Братства, поскольку он считал недопустимым, что члены Братства открыто выступают друг против друга. Булгаков сожалел о выходе Бердяева из членства. В письме от тридцать первого августа 1925 г. он высказался по различным критическим пунктам и попытался стать посредником. Он противоречит положению Бердяева, что явно атеистическая власть предпочтительна христианскому правительству, так как это якобы усилит противостояние церкви против антихристианских сил. Во-вторых, Советская власть когда-нибудь все же будет покорена милитаристским образом, и не только духовно, потому что их власть основывается именно на милитаристской силе, а не на внутренних убеждениях. В данный момент этой возможности он не видит. Сам Булгаков не хотел принимать никакой политической позиции как служи-

---

210 Там же. С. 161.

211 *Струве Н*. Братство Святой Софии. С. 187.

212 Там же. С. 8–9; *Колеров М. А*. Братство св. Софии: «Веховцы» и евразийцы (1921–1925). С. 150.

213 Подробнее о конфликте см.: *Струве Н*. Братство Святой Софии. С. 312 (Прим. к письму № 36) и С. 313–314 (Прим. к письму № 41) .

тель церкви, но ближе в своих размышлениях находился к Струве, который хотя и отдавал преимущество политике перед религией, но, все же, не желал подчинять церковь политическим партиям правых, как это утверждал Бердяев[214].

Булгаков видел в Бердяеве ввиду их совместной защиты духовной свободы одного из его «самых духовно родных членов братства». Выход Бердяева из Братства он расценил как ошибочное, так как считал, что совместными усилиями все же возможно противостоять натянутым отношениям: «Не только для Вас, но и для каждого из нас пребывание в братстве связано с трудностями и жертвами, но это иначе не может быть для всякого, кто хочет жить в общении и единении с людьми и не оставаться один. Общая жизнь есть всегда труд и подвиг,- так даже в монастыре. (...) И спор, и даже идейная борьба внутри братства в известных пределах, которые ощутимы практически, если он ведется в достойной и соответственной форме, возможен, хотя, разумеется, лучше было бы, если бы его не было[215]». То, что Булгаков называл нереальной потребностью в гармонии, Бердяев объяснял нонконформизмом: «По характеру я принадлежу к людям, которые отрицательно реагируют на окружающую среду и склонны протестовать. Это также форма зависимости. Я всегда разрывал со всякой средой, всегда уходил. У меня очень слабая способность к приспособлению, для меня невозможен никакой конформизм. Эта неприспособленность к окружающему миру — мое основное свойство[216]».

Как и в случае ухода Бердяева из редакции издательства «Путь» в 1912 г., не стоит считать это отдаление окончательным, что, возможно, прослеживается в официальном выходе Бердяева из Братства, обоснованным им на одном из заседаний. Он продолжал принимать участие на собраниях

---

[214] *Струве Н.* Братство Святой Софии. С. 218–220.
[215] Там же. С. 216.
[216] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 26.

в качестве «гостя». Булгаков пишет ему: «В общем, все были совершенно согласны в том, что для нас Вы остаетесь членом братства, как Вы и были, независимо от Вашего образа действий, а потому для нас желательно Ваше участие в его собраниях[217]». Следует отметить, что деятельность Братства оставалась в весьма узких рамках и в 30-гг. была поглощена успешными мероприятиями, проводимыми РХСД[218], Религиозно-философской академией[219] Бердяева (где и Булгаков проводил пользующиеся успехом у слушателей семинары по теологии[220]) и Свято-Сергиевским богословским Институтом[221]. Все учреждения должны были служить сохра-

---

[217] *Струве Н*. Братство Святой Софии. С. 227.

[218] Париж стал центром РХСД в Западной Европе. Деятельность РСХД заключалась в организации встреч дискуссионных кругов, интернациональных конгрессов, мероприятий для детей и публикации журнала «Вестник русского христианского движения», который существует и по сей день. В 1920–1930 гг. Вестник РХД считался либеральным, менее научным вариантом журнала Бердяева «Путь» (*Raeff M*. Russia Abroad. P. 134–137).

[219] *Beyssac M*. La vie culturelle de l'émigration russe en France. Chronique (1920–1930). Paris 1971. P. 69. Открытие Религиозно-философской академии в Париже состоялось девятого ноября 1924 г. Целью Академии Бердяева и его журнала «Путь», который выходил с 1925 г., было указать путь к реконструкции России. Здесь печатались почти все значительные мыслители русской эмиграции. Бердяев говорил о развитии постреволюционной социально-философской программы, которая должна выстраиваться на русской православной основе (*Raeff M*. Russia Abroad. P. 144–150).

[220] О деятельности Булгакова в Религиозно-философской академии Бердяева имеются следующие данные: лекция «О непогрешимости церкви» (28.12.1924); семинар по Ветхому Завету (6.11.1925; 22.1.; 5.11.1926; 25.3.1927): лекция по догматическому богословию (Учение о Боге) (09.11.1927); доклад «Богословское учение о предложении св. Даров (Евхаристический Догмат) (10.3.1929). Другие доклады: доклад в «Академической группе» на тему: «О происхождении слова», речь на открытом собрании РСХД, посвященная памяти покойного князя Г. Н. Трубецкого (16.2.1930) (*Beyssac M*. La vie culturelle de l'émigration russe) .

[221] Вопрос об основании Свято-Сергиевского богословского института решился в июне 1924 г. на конгрессе РХСД в замке Аргерон, финансиро-

нению православной духовности. Тесная связь Академии Бердяева и Института Св. Сергия подчеркивается тем, что 8 октября 1924 г. состоялось открытое собрание, на котором обсуждалось основание этих двух учреждений под председательством митрополита Евлогия[222]. Во время Второй мировой войны заседания Братства Святой Софии проводились лишь два раза в год и прекратились со смертью Булгакова в 1944 г.[223].

10. Экуменическая деятельность (с 1926 г.)

Официальные экуменические инициативы в 1920–1930 гг. (по выражению Вальера «Золотой век экуменизма»[224]) шли со стороны протестантов[225]. Уже в XIX веке возникла потребность в вышестоящей организации для протестантских церквей, поскольку последним приходилось бороться с проблемами координирования в миссионерских областях. Одновременно протестанты, католики и православные искали диалога ввиду общей цели в социальной сфере: индустриализация и наконец Первая мировая война пробуди-

---

вание института осуществлялось через содействие Джона Мотта из ассоциации YMCA. Институт, с одной стороны, готовил священников для эмиграционных церквей, а с другой, служил сохранению неразрывности православной богословской традиции. Это было первым православным учебным заведением на Западе (*Struve N. A.* Soixante-dix ans d'émigration russe. Paris, 1996. P. 81–82). Булгаков был деканом, равно как и интеллектуальным и духовным наставником, руководителем института. Профессоры публиковали свои исследования в журнале «Православная мысль», в журнале Бердяева «Путь» и в издательстве YMCA-Press в Париже. *Raeff M.* Russia Abroad. P. 127–128.

[222] *Beyssac M.* La vie culturelle de l'émigration russe. P. 68.

[223] *Струве Н.* Братство Святой Софии. С. 11–12.

[224] *Vallière P.* Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox theology in a new key. Edinburgh 2000. P. 282.

[225] *Reichelt S. G.* Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland 1920–1950: eine rezeptionshistorische Studie. Leipzig 1999. S. 114–115.

ли во всех христианских конфессиях общественное сознание. Для Римско-католической церкви энциклики «Rerum Novarum» (1891) «Папы рабочих» Лео XIII и «Quadrogesimo Anno» (1931) Пиуса XI уже имели большое значение. Энциклика «Rerum Novarum» с интересом воспринималась религиозными социалистами в России[226]. Многие русские мыслители видели в своей экуменической деятельности также продолжение дела Владимира Соловьева[227].

В Париже Бердяев и Булгаков активно занимались экуменическими вопросами. Бердяев организовывал многочисленные официальные, как и неформальные встречи, в которых также принимал участие Булгаков[228]. Они проходили начиная с 1926 г. в доме РСХД на Монпарнас 10[229]. Прежде всего у французских интеллектуалов — католиков, так называемых «Renouveau Catholique»: Эммануэль Мунье, Жак Маритен (который был женат на русской) и Габриель Марсель — русские эмигранты вызывали большой интерес. В журнале «Ésprit», издаваемом Мунье, Бердяев опубликовал статью «Vérité et mensonge du Communisme» (октябрь 1932), а также «La Russie soviétique et la guerre mondiale» (№ 88, 1940). Персонализму Мунье иногда приписывали связь с фашизмом, а также с «филокоммунизмом»[230]. Бердяев был приглашен и в «Décades de Pontigny», одно из важнейших мест встреч французской интеллигенции[231]. Между тем, Раефф замечает, что последних скорее интере-

---

[226] *Raeff M.* Russia Abroad. P. 140.

[227] *Vallière P.* Modern Russian Theology. P. 282.

[228] *Bambauer K. u. G.* Einführung. S. 10; *Struve N.* Soixante-dix ans d'émigration russe. P. 95; *Arjakovsky A.* La génération des penseurs religieux de l'émigration Russe: la revue La Voie (Put'), 1925–1940. Kiev 2002. P. 169.

[229] A. Arjakovsky. La génération des penseurs religieux. P. 179.

[230] *Baird C.* Religious communism? Nicolai Berdyaev's contribution to Esprit's interpretation of communism // Canadian Journal of History. 1995. April. P. 13.

[231] Ср. также: *Bambauer K.* Nikolaj Berdjajew und die Dekaden von Pontigny // http://www.borisogleb.de/dekaden1.html.

совала информация о России, нежели речь шла об обмене мнениями. Позиция французских интеллектуалов по отношению к Советскому Союзу была, как известно, амбивалентной. Истинный же интерес к православию исходил от экуменистов-католиков, таких как Ив М.-Ж. Конгар, Ханс Урс фон Бальтазар и Анри де Любак; позднее они сыграли существенную роль на Втором Ватиканском Соборе[232]. Но в январе 1928 г. Папа Пиус XI открыто в энциклике «Mortalium animos» осудил экуменическое движение и запретил католикам принимать в нем участие[233].

Основной причиной этому была проведенная в Лозанне в августе 1927 г. первая экуменическая конференция организации «Faith and Order». В конференции приняли участие 439 участников из 59 стран, среди них впервые 22 представителя православной церкви[234]. Со стороны русской православной церкви было только архиепископство из Франции и Западной Европы, которое после энциклики Папы лишь усилило свою деятельность. Булгаков принял участие в этой конференции, и живой опыт духовного единства произвел не него сильное впечатление. В своей второй речи он говорил о православном термине «соборность», который мог уловить, по его мнению, неоднозначное понимание церкви как института или духовного органа. После этого Булгакова пригласили принять участие в последующих делах комитета конференции[235].

С 17 декабря 1928 г. в доме Бердяева в Кламаре еженедельно проходили экуменические заседания. Первую встречу

---

[232] *Reichelt S. G.* Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland. S. 140–146.

[233] *Vallière P.* Modern Russian Theology. P. 284.

[234] *Arjakovsky A.* La génération des penseurs religieux. P. 188–192, 203–204. Речь идет о представителях православной церкви из Армении, Болгарии, Греции, Грузии, Румынии, Сербии и России.

[235] B. Hallensleben. Ökumene als Pfingstgeschehen bei Sergij Bulgakov // I. Baumer, G. Vergauwen. Ökumene. Das eine Ziel – die vielen Wege. Freiburg i.Ue., 1995. S. 156, 160, 162. Ср. также: *Булгаков С. Н.* К вопросу о Лозаннской конференции // Путь. 1928. № 13. С. 71–82.

они организовали совместно с Маритеном и Булгаковым[236]. На что Бердяев высказался скорее (само-) критично: также как и Булгаков, он не был, собственно говоря, официальным представителем православия, так как учение о Софии Булгакова не признавалось. А стесняло его то, что его мысль западные христиане воспринимали как типически православную мысль[237]. Булгаков редко принимал участие в неформальных встречах, поскольку считал официальный диалог более действенным. Поэтому он издавал множество научных статей на главные спорные вопросы по теологии, возникающие в противостоянии католической и православной церкви[238]. В сборнике «Христианское воссоединение» от 1933 г. свое мнение выразили на эту тему как Бердяев, так и Булгаков[239].

Тем временем отношения между православием и протестантизмом после экуменической конференции в Лозанне усилились, даже если это и приводило к внутренним разногласиям среди представителей православия. И все же мнение сошлись в том, что встреча Западной и Восточной церкви после новой энциклики должна состояться не в Риме, а в Женеве, где находилась резиденция «Faith and Order». В 1927 г. усилился контакт, прежде всего, с англиканской церковью в Англии[240]. Сходились в основном

---

[236] *Arjakovsky A.* La génération des penseurs religieux. P. 193–194.

[237] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 262.

[238] По мнению Булгакова это были: 1. проблематика filioque от 1054; 2. непорочное зачатие Девы (1854) (Ср. *Булгаков С. Н.* Купина неопалимая. Paris, 1927); 3. непорочность Папы (1870) (Ср. *Булгаков С. Н.* О Ватиканском догмате // Путь 1929. № XV и XVI). *Arjakovsky A.* La génération des penseurs religieux. P. 196. Полный список выступлений Булгакова по экуменическим вопросам на русском, французском, английском и немецком языках содержится в Биографии Булгакова, написанной сестрой Еленой: *Монахиня Елена*. Профессор Протоиерей Сергий Булгаков // С. Н. Булгаков. Из памяти сердца. Орел. 2001. С. 281–285, и у Льва Зандера: *Зандер Л. А.* Бог и мир. Париж 1948. С. 159–173.

[239] Христианское возсоединение: Екуменическая проблема в православном сознании. Париж, 1933.

[240] *Arjakovsky A.* La génération des penseurs religieux. P. 205–207, 211.

на католическом, а не римском понимании церкви, в преклонении перед патристским наследием, в идентичности литургий и тесном отношении церкви с государством[241]. В английском городе Св. Албан состоялись две конференции при участии студентов православных и англиканских институтов. В январе 1928 г. основано братство «Fellowship of St. Alban and St. Sergius», на пост президента которого выбрали Булгакова. Булгаков до 1939 г. принимал участие в собраниях[242].

Эти связи и контакты были значимы для православной эмиграции, впрочем, как и в материальном плане, и предоставляли возможность широкого передвижения, которое вряд ли было бы осуществимо в иных условиях. Булгаков, к примеру, дважды побывал в Америке[243]. Представители русско-православной церкви использовали таким образом шанс оказать активное влияние на западную культурную и религиозную сцену во время между Первой и Второй мировых войн[244].

В 1929 г. теолог-протестант из Швейцарии Фриц Либ (1892–1970) вместе с Паулем Щютцем (1891–1985) основали журнал «Orient und Occident» (1929–1934), посвященный православно-протестантскому движению. Он считался самым значительным немецкоязычным изданием, в котором могли публиковаться русские теологи и фило-

---

241 *Vallière P.* Modern Russian Theology. P. 283–284.

242 В 1936 г. Булгаков принял участие в англо-русской конференции по теологии в Мирфилде, также в первом панправославном Конгрессе в Афинах. *Gallaher B. A.* Bulgakov's Ecumenical Thought. // Sobornost'. 2002. № 24. P. 24–55.

243 Галлахер пишет о поездках Булгакова с 29.09 по 08.12.1934 в Канаду и в США, также о поездке в США с 29.09 по 6.11.1936. Путеводный дневник Булгакова опубликован: *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. С. 114–35. *Gallaher B. A.* Bulgakov's Ecumenical Thought. См. также: Отчет о поездке С. Булгакова по Америке (1934) (Father Sergius Bulgakoff in America by his travelling companion) // Исследования по истории русской мысли. 2000. Ежегодник за 2000 год. С. 205–216.

244 *Raeff M.* Russia Abroad. P. 140–144.

софы[245]. Бердяев был задействован в качество соредактора русских статей, авторами которых были Булгаков, Флоровский, Зеньковский и др.[246]. В письме Бердяева к Либу прослеживается, что Булгаков был его первым советником в этом деле: «С о. С. Булгаковым я уже говорил и он, конечно, принципиально согласен сотрудничать в журнале»[247]. В журнале публиковались в основном переводы статей из русского издания «Путь»[248]. Издательство закрылось в 1934 г. по политическим причинам, в том же году Фриц Либ и Карл Барт (1886–1968), теологи-протестанты, были уволены с должности в университете г. Бонн из-за их антинационалсоциалистических позиций[249]. Либ три года жил в близи от Бердяевых в Кламаре, до того как был призван в качестве внештатного профессора по догматике, истории теологии, а также истории восточной церкви в университет в г. Базеле[250]. Совместно они издали в 1936 г. еще три выпуска журнала в издательстве Готхельф в Берне[251]. Между 1934 и 1943 гг. вышли различные немецкие переводы трудов Бердяева в Швейцарии[252].

[245] *Янцен В.* Диалог немецких и русских религиозных мыслителей: Orient und Occident (1929–1934), Neue Folge (1936) // Исследования по истории русской мысли. 2004. Ежегодник за 2003 год. С. 611.

[246] *Arjakovsky A.* La génération des penseurs religieux. P. 207–208.

[247] *Янцен В.* Письма русских мыслителей в базельском архиве Фица Либа // Исследования по истории русской мысли. 2002. Ежегодник 2001/2002. С. 269–270.

[248] Список содержания: *Янцен В.* Диалог немецких и русских религиозных мыслителей. С. 622–640.

[249] Там же. С. 614, 618, 620.

[250] Ср. *Stricker M.* Nachlass Fritz Lieb. Öffentliche Bibliothek der Universität Basel. Basel 1990; Х. Канияр. Фриц Либ е его русско-славянская библиотека // Исследования по истории русской мысли. 2002. Ежегодник 2001/2002. С. 689–701.

[251] *Bryner E.* Berdjajew und die Schweiz // Stimme der Orthodoxie. 1996. № 3. С. 47–48.

[252] Католическое, антикоммунистическое и антинационалсоциалистическое издательство Vita Nova в Люцерне опубликовало следующие книги: «Wahrheit und Lüge des Kommunismus» (1934), «Das Schicksal des

Бердяев и Булгаков, среди прочего, занимались теологами-протестантами Карлом Бартом и Эмилем Бруннером и их «диалектической теологией», которая боролась против либеральной протестантской теологии с ее «просветительским оптимизмом»[253]. В ответ Бердяев получил сравнительно слабый резонанс в протестантской теологии, только со стороны профессора философии и пастора Ханса Эренберга, Фрица Либа и Пауля Тиллиха[254]. Дитриха Бонхёффера также интересовали русские философы. Известно, что тома Эренберга «Östliches Christentum» (1925) он читал вместе со статьями Бердяева и Булгакова[255].

В 1937 г. в Оксфорде Булгаков принял участие во второй конференции Вселенской церкви под руководством организации «Life and Work», а в августе этого же года в Эдинбурге во второй Всемирной конференции, проводимой «Faith and Order»[256]. Бердяев попросил его прочитать доклад по результатам этих мероприятий в его Религиозно-философской академии в Париже, который, вероятно, состоялся в январе 1938 г.[257] В рамках этих конференций исследовательский отдел «Экуменического Совета по практическому христианству» издал в 1937 г. сборник под названием «Церковь, го-

Menschen in unserer Zeit» (1935), «Die Gefährdung des Christentums durch Rassenwahn und Judenverfolgung» (1935), «Von der Würde des Christentums und der Unwürde des Menschen» (1936), «Vom Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus» (1937), «Der Mensch und die Technik» (1943). Издательство Готтхельф в Берне опубликовало книгу Von der Bestimmung des Menschen» (1935), а издательство религиозно-социального объединения в Цюрихе опубликовало трактат «Christentum und Antisemitismus. Das religiöse Schicksal des Judentums» в 1939 г.

[253] E. Bryner. Berdjajew und die Schweiz. S. 48–49.

[254] S. G. Reichelt. Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland. S. 116.

[255] Ch. Ford. Dietrich Bonhoeffer and Russian Religious Revolution // Irmgard Koch u. a. A Crossings Celebration: Ed Schroeder and His Ministtry. St. Charles, 1993. P. 9–24.

[256] B. A. Gallaher. Bulgakov’s Ecumenical Thought.

[257] Письма Булгакова к Бердяеву от 12.10 и 04.12.1937 см.: Н. Струве. Братство Святой Софии. С. 265–266.

сударство и человек. Русско-православные исследования», в котором Булгаков и Бердяев опубликовали свои статьи: Булгаков на тему «Христианская антропология», Бердяев о «Проблеме человека»[258]. Таким образом, оба мыслителя, кажется, нашли свою нишу в экуменическом движении во время между Первой и Второй мировыми войнами, в чем их деятельность по антропологическому новообразованию христианской мысли скорее дополняла себя, нежели себе противоборствовала. Это проявится также и в отношении к публикациям друг друга, что будет рассмотрено в последующем.

11. Духовное сближение (1929–1947)

В 1929 г. Бердяев пишет рецензию на вышедшую в том же году книгу Булгакова «Лествица Иаковля. Об ангелах», заключительную часть трилогии о софиологии[259]. Бердяев не задается детализированным разбором содержания книги, а еще раз указывает на различие между двумя новыми ведущими течениями русской религиозной мысли: космология и антропология. Новизна же заключается в том, что антропология, ведущим представителем которой он видит себя самого, более не имеет однозначного преимущества перед космологией. Антропология и космология, по мнению Бердяева, есть два соразмерных «творческих» и пророческих образа мышления, которым следует дополнять друг друга. Булгако-

[258] См.: Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum (Hrsg.). Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien. Genf, 1937. S. 175–255. Статья Бердяева «L’homme dans la civilisation téchnique» опубликована также в «Rencontres internationales de Genève» в 1947 г. на тему «Progrès téchnique et progrès moral».

[259] Кроме того: «Купина неопалимая. Мариология». 1927; «Друг жениха. О православном почитании Предтечи». 1929. Ангел, Мария и Иоанн Креститель являются главными фигурами иконы Софии, Премудрости Божией.

ва он считает скорее последователем космологии, которая в отличие от католичество и протестантизма коренится в восточной церкви. На Западе свершилась «нейтрализация космоса», которая привела к субъективному идеализму, с одной стороны, и к материалистскому натурализму, с другой. Только в теософии Бёма и Баадера на Западе были предприняты попытки побороть невыносимый разрыв между творцом и творением. О том же самом — о «возврате к священному, божественному космосу», о восстановлении «лествицы Иаковля» между небом и землей — говорит, согласно Бердяеву, учение Булгакова о Софии. При всем своем восхищении «дерзновением творческой мысли» Булгакова, Бердяев все же указывает на опасности, таящихся в софиологии: во-первых, «ослабленное сознание проблем свободы и творческой активности человека»; во-вторых, предпочтение женственного космического начала (через булгаковские софиологию и мариологию) перед мужским антропологическим началом богочеловека, Логоса (христология) — в этом Бердяев ссылается на книгу Бахофена «Das Mutterrecht» (1861); в-третьих, взгляд на ангелов как на платоновские первообразы человека, что легко можно принять за отрицание человеческой активности и свободы; в-четвертых, акцент на материнской функции Марии, несмотря на то, что на Западе почитание Девы привело к «рыцарству» личности, а на Востоке образ матери к коллективизму; в-пятых, ослабление религиозной эсхатологии и историософии через освящение материи; в-шестых, отсутствие убедительного объяснения свободы и зла и вообще слишком оптимистичный взгляд на мир. Главным отличием между булгаковским образом мышления и своим Бердяев называет понимание «свободы»: у Булгакова возможно только «рождение», а не свободное творчество абсолютно нового. В целом, у Бердяева складывается впечатление, «что творческая мысль о. Сергия Булгакова не может вполне развернуться, она бьется в тисках богословскаго законничества»[260].

[260] *Бердяев Н. А.* О софиологии // Путь. 1929. № 16. С. 95–99.

Булгаков в письме благодарит Бердяева за эту «интересную и сочувственную» рецензию и называет ее «в ... жизни [обоих] еще одной дружеской встречей». Но он добавляет: «Вы знаете, с чем я в ней не соглашаюсь», и спрашивает Бердяева, что тот подразумевает под «тисками законничества»[261]. Последний отвечает, что написал эту рецензию «в страхе» навредить Булгакову. Вызывающей вопросы формулировкой он имел в виду, что попытка Булгакова ввести софиологию в теологию говорит о борьбе между формой и содержанием: «Я очень чувствую, что Ваше положение в мире «духовном», богословском уникально, нет ни одного человека Вам сочувствующего, полное одиночество»[262].

В письме от 29 октября 1931 г. Булгаков поздравляет Бердяева по случаю выхода книги «О назначении человека», которую называет «найболее острой, anregend [нем. в оригинале] и вообще лучшей из ваших книг». Книга, по словам Булгакова, свидетельствует о настоящем «движением христианского духа». Наименее всего его убеждает, как и прежде, бердяевская «ничто-логия», но хорошо удались пассажи о смерти и об эсхатологии «в райской, нежели адской части»[263]. Действительно, Бердяев пытался в этой новой книге сформулировать новый взгляд на мир и привлечь форму «космической этики» в свою антропологию, источником вдохновения которой кажется софиология Булгакова. Осознание того, что космодицея и антроподицея не противоборствуют (более) друг другу, а являются взаимным дополнением, выражается и в письме Булгакова к Фрицу Либу, в котором он считает важным противопоставить «нашу софиологию и космо- и антроподицею про-

[261] Прот. С. Булгаков — Н. А. Бердяеву от 12.05.1929 // Н. Струве. Братство Святой Софии. С. 246.

[262] Н. А. Бердяев — прот. С. Булгакову в мае 1929 г. // Н. Струве. Братство Святой Софии. С. 247.

[263] РГАЛИ, Москва. Фонд Бердяева 1496. Оп. 1. Ед. хр. 371. Л. 12 и об.

тив трансцендентизма и антиантропологизма современной немецкой теологии[264]».

В июне 1933 г. Бердяев поздравляет Булгакова с 15-летним юбилеем по случаю принятия духовного сана и отмечает подъем его богословского творчества, которое, по его мнению, направлено на будущее христианство и еще ждет своей «справедливой оценки»[265]. В письме от января 1934 г. Бердяев комментирует вышедшую в свет книгу Булгакова «Агнец Божий», представляющую собой первую часть трилогии о Богочеловечестве. Словно Булгаков принял его критику, Бердяев здесь вновь делает акцент на антропологическом элементе: «Это замечательная книга в русском богословии, в ней увенчание идеи Богочеловечества. Многое мне близко, т. к. подымает человека из унижения. Более всего ценю, что в книге чувствуется большая свобода, нет рабства и боязни, которые часто болезненно поражают в богословских книгах...[266]». По мнению Бердяева, таким образом, Булгаков покинул «тиски законничества». Кроме того, книга Булгакова «Агнец Божий» — сочинение не только богословского, но и философского характера. Бердяев сожалеет, что Булгаков, как и многие теологии, не ссылается открыто на определенную философию. У Булгакова это, по его мнению, как и прежде, Платон, Шеллинг и вообще «еще не преодоленный метафизический натурализм». Бердяев полагает, что различие между ним и Булгаковым носит отныне философский, не религиозный характер. Что двадцать лет назад, в период самого сильного противостояния, звучало абсолютно наоборот.

---

[264] *Янцен В.* Письма русских мыслителей. С. 405.

[265] Н. А. Бердяев — о. С. Булгакову от 2.06.1933 г. (Clamart) // Н. Струве. Братство Святой Софии. С. 250–251.

[266] РГАЛИ, Москва. Фонд Бердяева 1496. Оп. 1. Ед. хр. 275. Л. 1–2. Отрывок из этого письма опубликован в книге Струве о «Братстве святой Софии» в списанном Е. Раппом письме от октября 1943 г. Но датирование 02.01.1933 более вероятно, т. к. упомянутая книга Булгакова вышла в 1933 г. Ср. *Струве Н.* Братство Святой Софии. С. 277.

В том же самом 1934 г. Булгаков отзывается на книгу Бердяева «Я и мир объектов». Он также хвалит обновленное остроумие Бердяева и продолжение темы богочеловека. Булгаков соглашается с Бердяевым «вообще во всех существенных мыслях». В отношении постулированной Бердяевым «автономии философии без предпосылок» Булгаков указывает — почти по аналогии с упреком Бердяева — на то, что и Бердяев исходит из определенных предпосылок. Что, собственно, и не может быть иначе, просто Бердяев не высказывает это с нужной ясностью. Под этими предпосылками Булгаков подразумевает, очевидно, определенные христианские догмы, от которых как от вечных истин исходит Бердяев. Кроме того, — в данном случае Булгаков отвечает на упрек в «непреодоленном метафизическом натурализме» — он критикует «акосмизм или даже антикосмизм «духа»» Бердяева и, прежде всего, дуалистичное, негативно влияющее противопоставление «Я — Объект». Последнее он понимает как «положительную диалектику жизненного самоопределения» Я. Эти положения, по мнению Булгакова, следует отнести к разному понимаю «ничто». Булгаков заканчивает следующими словами: «Не примите этих замечаний за выражение несочувствия тому основному пути антропологизма, т. е. Богочеловечества, который нас соединяет[267]».

Лидия Бердяева отметила духовное сближение Бердяева и Булгакова в вопросе человеческого облика в своих дневниковых записях в феврале 1936 г. Очевидно, именно по причине этого сближения у Бердяева возникла мысль «устроить небольшое собрание для выяснения различия [своего] учения о человеке в связи с учением о. Булгакова о Софии[268]». Состоялось ли это собрание в действительности, неизвестно. Записи Бердяевой являются, тем не менее,

---

[267] Прот. С. Булгаков — Н. А. Бердяеву от 13.06.1934 г. // Н. Струве. Братство Святой Софии. С. 252–254.

[268] *Бронникова Е. В.* Лидия Бердяева. С. 137.

еще одним доказательством предположению, что Булгаков и Бердяев также в поздних их сочинениях разделяли общую антропологическую установку.

Удивительную духовную близость к Бердяеву Булгаков констатирует в письме от 1938 г. ко Льву Шестову, в котором поздравляет Льва Исааковича с рецензией на Бердяева[269]: «Само собой разумеется, что не существует большой противоположности — как — между философией — положительного ничто — «свободы-противобога» у Н. А. и моей софиологией, как философией бытия (оказывается тоже — «экзистенциальной философией (...))[270]». Странно осознавать, что Булгаков не находит между так часто критикуемой им «ничтологией» Бердяева и своей софиологией «большой противоположности». Правда, Бердяев в книге «Русская идея» (1946 г.) резко опровергает, что мышление Булгакова есть экзистенциальная философия. Но все же, представляет его как центральную фигуру «в движении русской мысли к православию». Несмотря на все критические замечания Бердяев в противовес своей рецензии от 1916 г. заявляет, что истинное зерно булгаковской мысли следует искать в вере в божественный принцип, заложенный в человеке, и что Булгаков остался верен основной русской идее — идее Богочеловечества. Софиология, по мнению Бердяева, отрицает абсолютное разделение Творца от его творения. Но Булгаков против воли остался религиозным философом на позициях Платона и Шеллинга и не стал богословом — что Бердяев приводит как комплимент, хотя и жалуется на смешение философских и богословских понятий. Софиология, по его словам, есть (слишком) оптимистичная система, которая не в состоянии решить проблему зла и свободы. Она противоречит эсхатологической пер-

---

[269] *Шестов Л.* Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия) // Современные записки. 1938. № 67.

[270] Из переписки Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и Л. И. Шестова // Мосты. 1961. № 8. С. 259.

спективе, слишком много рассчитывает на катафатические элементы познания Бога, и остается неясным, признает ли Булгаков возможность нового, третьего откровения. Несмотря на то, что Бердяев говорит о догматической личности Булгакова, при этом хвалит его мыслительную подвижность и его постоянное стремление к новому, к царству духа — что опять-таки, в устах Бердяева, звучит как комплимент[271].

Последнюю свою оценку Бердяев высказал в 1947 г.: «Божественное в человеке не есть «сверхъестественное» и не есть специальный акт благодати, а есть духовное в нем начало как особая реальность. В этом мы сходимся с о. С. Булгаковым, несмотря на то, что очень расходится со мной в учении о свободе, о творчестве и о зле[272]». Отправной точкой в размышлениях обоих спутников остается человек как наивысшая ценность, а также вопрос, каким образом он должен следовать своему божественному призванию к творческой жизни.

Возобновившееся участие в судьбах и мыслях друг друга проявилось, когда учение о Софии Булгакова московский митрополит Сергий объявил ересью, на что Бердяев будет открыто защищать своего друга.

12. «Еретик» Булгаков и его защитник Бердяев (1935 г.)

Московский митрополит Сергий, которого в 1943 г. изберут Патриархом Московским и всея Руси, с 1925 г. был заместителем Патриаршего Местоблюстителя русско-православной церкви, после того как скончался избранный

[271] *Бердяев Н. А.* Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж, 1946. С. 240–242.

[272] *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2003. С. 427.

в 1918 г. на Вселенском Соборе Патриарх Тихон[273]. В 1935 г. митрополит Сергий получает из Парижа отрывки из трудов Булгакова, вследствие чего формулирует обвинение последнего в ереси. Монархический, русско-православный Синод в Карловицах потребовал на это обвинительного приговора не только для Булгакова, но и для Владимира Соловьева и Павла Флоренского. В Париже произошли споры между Булгаковым и его учениками Владимиром Лосским и Георгием Флоровским, которые хотели противопоставить булгаковской спекулятивной софиологии «неопатристическое богословие», ставшее определяющем для Института Св. Сергия после смерти Булгакова[274]. Булгаков, однако, вместе с митрополитом Евлогием из Франции и Западной Европы, отрекшимся еще в 1931 г. от покровительства митрополита Сергия, состояли в экуменическом патриархате в Константинополе. Для разъяснения обвинения Евлогий создает специальную комиссию, дружелюбно настроенную по отношению к Булгакову, так что последний мог продолжать преподавать в Институте св. Сергия в Париже[275]. В. Лосский впоследствии сожалел о своем обвинении в адрес Булгакова и признал его правильную постановку вопросов[276].

Бердяев в свою очередь опубликовал в журнале «Путь» защиту в адрес Булгакова: обвинение православию как «инквизиционному застенку». Журнал «Orient und Occident» опубликовал на немецком языке как обвинительную статью митрополита Сергия, так и оправдание самого Булгакова и реакцию Бердяева. В данном случае нас больше интере-

[273] *Bremer Th.* Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland. Freiburg i. Br. 2007, S. 127, 131.

[274] Подробнее о разногласиях см.: *Stoeckl K.* Community after totalitarianism. The Eastern Orthodox intellectual tradition and the philosophical discourse of political modernity. Frankfurt a. M., 2008.

[275] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. С. 201; *Lieb F.* Erläuterungen. S. 27–28.

[276] *Bobrinskoy B.* Le père Serge Boulgakov, visionnaire de la Sagesse // Contacts. Revue orthodoxe de théologie et de spiritualité. 2004. V. LVI, № 205. P. 31–32.

сует упрек в связанном с софиологией антропоцентризме, нежели само ее порицание: «Далее, обосновывая свою антропоцентрическую точку зрения, на которой он строит всю свою систему (как бы забывая, что история человечества не исчерпывает даже жизни всего тварного мира, например ангелов, тем более жизни Божества), Булгаков утверждает, что «исходная аксиома откровения» — «сообразность между Божеством и человечеством». Отсюда София есть «предвечное Человечество в Боге как Божественный первообраз и основание бытия человека[277]». Митрополит Сергий считал учение Булгакова наиболее опасным, поскольку благодаря удивительной поэтичности и вдумчиво-благоговейному тону оно излучает сильную притягательность и обладает «гипнотизирующим воздействием»[278].

В своем отчете Булгаков критикует следующее: во — первых, митрополит Сергий сам признается в том, что не знаком со всеми его трудами, во — вторых, он игнорирует тот факт, что в 1918 г. несмотря на свою софиологическую книгу «Свет невечерний» (1916 г.), или же именно благодаря ей, Булгаков был посвящен в духовный сан с благословения патриарха и принял участие во Вселенском Соборе; кроме того, митрополит берет на себя роль Папы Римского, который судит *sine consensu ecclesiae*, и свои богословские размышления выдает за церковные заповеди. Булгаков не стал стесняться в своих высказываниях: по его словам, митрополит упускает из виду «ряд книг и большое количество статей на разных языках, в своей совокупности составляющие не одну тысячу страниц и опубликованные мною на протяжении более чем 20 лет»[279]. Булгаков четко отгородился

[277] Указ Московской Патриархии преосвященному Митрополиту литовскому и виленскому Елевферию (№ 1651) // О Софии премудрости Божией. Париж, 1935. С. 8–9.

[278] Там же. С. 7.

[279] Докладная записка представленная в октябре 1935 г. его высокопреосвященству Митрополиту Евлогию профессором прот. Сергием Булгаковым // О Софии премудрости Божией. Париж, 1935. С. 20–21. Ср.

от обвинения в гностицизме и подчеркнул свою верность всем «догматам Церкви, содержающихся в Св. Предании». В их богословской интерпретации он притязает на личную свободу без притязания на «степень общеобязательного церковного догмата», но «считая всю эту проблематику и доктрину еще принадлежащей к области богословского обсуждения»[280].

Но в своей антропоцентрической точке зрения Булгаков остался непоколебим: «Далее митрополит Сергий упрекает меня в *антропоцентрической* точке зрения, поскольку исходной аксиомой является «*сообразность* человека Божеству». Но это есть просто истина, поведанная откровением: «и сотворил Бог человека по образу Своему», «да владычествует он над всем творением» (Быт. 1, 26–8); неужели же эту истину можно колебать «для православного сознания»? (...) А взаимное соотношение ангельского и человеского миров я предпочитаю «для православного сознания» определить словами св. Григория Паламы (...): «нет ничего выше человека, духовная природа ангелов не имеет такой энергии жизни, ибо она не получила образованного из земля тела» и т. д.»[281].

В целом, Булгаков резко отклонил «романизирующий, несоборный приговор» митрополита и апеллировал к «духу православной свободы мысли», и также надеялся на обсуждение его богословского труда в будущем, «когда мои сочинения станут, наконец, доступны русскому православному миру: архирастырям, пастырям и мирянам. (...) А ныне для меня остается руководственным слово великого апостола, благовестника христианской свободы: «Итак, стойте

также: Докладная записка, представленная профессором прот. Сергием Булгаковым митрополиту Евлогию весной 1927 г. // О Софии премудрости Божией. Париж, 1935. С. 54–64; Еще к вопросу о Софии Премудрости Божией. Докладная записка митрополиту Евлогию проф. прот. Сергия Булгакова по поводу определения Архиерейского собора в Карловцах // Приложение к журналу «Путь». № 50. Париж 1936.

280 Там же. С. 30–31, 51–52.

281 Там же. С. 36.

в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергаятесь опять игу рабства» (Гал. V, 1)»[282].

Эти обвинения в адрес Булгакова чрезвычайно задели, прежде всего, Бердяева. Лидия Бердяева описывает в своем дневнике эту аферу и то, насколько она затронула умы, например, тех же самых Фритца Либа, Льва Шестова и Георгия Федотова, на ужине у Бердяевых[283]. Она пишет, что 9 октября 1935 г. Бердяев узнал об этом происшествии и рассказал ей: «Я устроил скандал... Страшно вспылил! [...] Представь себе: некий г-н Гринченко поднес мне бумагу от митроп<олита> Елеферия, где о. Булгаков обвиняется в ереси[15]. Сделано это по доносу отсюда, из нашего прихода. Я заявил, что с доносчиками ничего общего не желаю иметь. Страшно кричал... Какое безобразие![284]».

В записи от 26 октября мы узнаем следующую пикантную деталь по этому делу: «Ни взволнован чтением указа митр<ополита> Сергия[19] об осуждении в ереси о. Булгакова. В указе сказано, что сам митр<ополит> книг Бул<гакова> не читал, а осуждает на основании доклада некоего г-на Ставровского (секретаря еп<ископа> Елеферия) [20]. Кто такой этот Ставровский — все здесь знают, и не ему, конечно, обличать в ереси о. Бул<гакова>, у кот<орого> он, между прочим, не выдержал экзамена, будучи студ<ентом> Богос<ловского> института. Слушая все, что Ни<колай> рассказывал, я не могла даже возмущаться. Есть вещи, кот<орые> достойны только... смеха. Ни<колай> собирается писать громовую статью[285]». Проведя два дня за работой

[282] Там же. С. 51–53.

[283] *Бронникова Е. В.* Лидия Бердяева. С. 121.

[284] Там же. С. 116–117. Митрополит Елевферий из Литвы был призван в 1930 г. митрополитом Сергием руководить православными церквями за пределами Советского Союза. Ему и было адресовано распоряжение митрополита Сергия в отношении Булгакова. Но его отклонила большая часть эмиграции, закрепленная за Синодом в Карловицах или же за митрополитом Евлогием в Париже. F. Lieb. Erläuterungen. S. 27.

[285] *Бронникова Е. В.* Лидия Бердяева. С. 119.

над статьей, Бердяев немного успокоился, после чего гордо заявил: «Я с гордостью только что думал о том, что могу о себе сказать то же, что сказал о себе Пушкин: Что в мой жестокий век / Восславил я свободу / И милость к падшим призывал[286]».

Озлобило Бердяева и требование Владимира Лосского опубликовать в журнале «Путь» распоряжение митрополита Сергия, а также изображения братства Св. Фотия, которое также обвиняло Булгакова. Бердяев решительно отклонил претензию Лосского, на что последний ответил ему поучением, что Святой Дух воздействует через церковную иерархию[287]. В отличие от митрополита Сергия, Лосский обвинял Булгакова не в антропоцентризме, а в «смешении (же) природы и личности[288]».

Статья Бердяева носит заглавие «Дух великаго инквизитора». Предшествует статье разоблачающее признание Великого Инквизитора Христу из романа Достоевского «Братья Карамазовы»: «Мы не с тобой, а с *ним*, вот наша тайна». Статья поражает православие острым орудием: донос на Булгакова есть верный знак современного «церковного фашизма», диктатуры над мыслью, «православного нигилизма», и вражды к культуре. Если славянофильство прежде похвалялось перед католичеством своей православной свободой духа, то тогда это было неофициальное православие, которое способствовало дальнейшему развитию русской богословской мысли. На практике, по словам Бердяева, католики обладают большим свободомыслием, и немецкая протестантская наука в своем поиске (исторической) истины намного честнее, чем религиозное православие, подделывающее историю. Духовная цензура религиозного православия ничем не отли-

[286] Там же. С. 121. Из стихотворения Пушкина «Я памятник воздвиг себе нерукотворный» (1836).

[287] *Бронникова Е. В.* Лидия Бердяева. С. 126–127. (Дневники 17, 18, 23 ноября) .

[288] *Лосский В.* Спор о софии. «Докладная Записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936. С. 68.

чается от цензуры марксистской ортодоксии. Обоим свойственна утилитаристская трактовка истины, которая служит тирании и сохранению собственной власти[289]. Софиология Булгакова, согласно Бердяеву, творческий ответ на проблемы современности, сконцентрированный на актуальных вопросах отношения между Богом, творением и человеком. Сам же Бердяев не считает себя приверженцем этого учения, таящего для него определенные опасности (к примеру, сакрализация природы), но в борьбе за свободу религиозной мысли со своим «подзащитным» он солидарен: «Я остаюсь в Церкви Христовой, основанной на любви и свободе. За свободу и творчество в религиозной жизни, за достоинство человека нужно вести героическую борьбу. Истина не есть вещь, предмет, не есть падающая с неба система понятий, она творчески раскрывается и завоевывается в пути и в жизни. Истина дана не для сохранения в каком-то месте, а для осуществления в полноте жизни и для развития[290]».

В письме от 22 января Булгаков благодарит Бердяева за поддержку: «Приветствую Ваше выступление в защиту духовной свободы, которое в данном частном случае оказывается выступлением и по моему личному делу. Борьба с обскурантским насильничеством есть для нас сейчас общий фронт, пред которым получают второстепенное значение наши расхождения или различия в тональностях[291]».

---

[289] *Бердяев Н. А.* Дух великаго инквизитора (По поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды о. С. Булгакова) // Путь. 1935. № 49. С. 73–74. Эта аргументация Бердяева очень сильно напоминает его известную статью в «Вехах» от 1909 г. под названием «Философская истина и интеллигентская правда». В ней он обвинил революционную интеллигенцию, что она подчиняет науку и философию своим идеалам, а не поиску истины: То же самое делают сегодня Советское государство и консервативная православная церковь, господствующие, как и Великий Инквизитор Достоевского, над человеческими душами, крадущие у них свободу. Новое, современное Бердяеву заглавие в этом смысле должно звучать как «Христианская истина и православная правда. »

[290] *Бердяев Н. А.* Дух великаго инквизитора. С. 81.

[291] *Струве Н*. Братство Святой Софии. С. 261.

Зачастую Бердяева, а прежде всего, Булгакова упрекали в том, что после активной политической борьбы в годы молодости оба углубились в гармонию религиозных сфер. Эти строки показывают, что отстаивание достоинства человека и его духовной свободы является общим знаменателем (и не самым малым!) для мыслителей, придающим убедительную последовательность их общим стремлениям, открывающим определенную политическую перспективу.

13. Война и мир (с 1939 г.)

В последние годы жизни Бердяева и Булгакова свидетельств их личных контактов крайне мало. Бердяев рассказывает, что встречал Булгакова редко и опасается, «что если мы встречались чаще, то разошлись бы гораздо больше[292]». Но даже на расстоянии оба мыслителя всегда находили друг для друга хорошие слова: в 1939 г. у Булгакова обнаруживается рак гортани, он должен перенести две сложные операции, после чего на время он теряет голос. Перед операцией Булгаков получает письмо от Бердяева, который сам очень часто болел, выражающее сожаление по поводу их редких встреч в последние годы, но он «всегда помнил и помн (ит) о пройденном вместе пути»[293].

Перед операцией, чей смертельный исход был очень вероятным, Булгаков пишет прощальные письма друзьям, среди

[292] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 285.

[293] РГАЛИ, Москва. Фонд Бердяева 1496, Ед. хр. 275. 1.5. Бердяев — Булгакову, Clamart, 13.3.1939: «Дорогой отец Сергий! С большим огорчением узнал, что Вы серьезно больны и что на днях Вам будут делать операцию. Я бы к Вам приехал, но я себя плохо чувствую, трудом читаю лекции, проделываю серьезные лечение, и длинное путешествие мне сейчас трудно. Надеюсь, что операция не слишком тяжелая и что Вы ее хорошо вынесете. Дай Бог Вам сил. Душевно сочувствую Вашим испытаниям. Мы мало виделись в последние годы, но я всегда помнил и помню о пройденном вместе пути. Ваш Ник. Бердяев».

них и письмо Бердяеву: «10.03.1939. Дорогой Николай Александрович! Чувствую потребность, отходя из этого мира, послать Вам и Вашим последнее прости и благословение. Промыслу Божию угодно было и соединять, и разделять наши духовные пути, но у меня никогда не прерывалось чувство духовного родства и общего служения, которое нас соединяло всю жизнь неким *и*. В частности благодарю Вас и за ту защиту, на которую Вы не раз доблестно выступали и меня это всегда трогало. Да будут пути Ваши благодатны и прямы. С любовью Ваш пр. С. Б.[294]». После того, как Булгаков немного поправился и мог снова читать и писать, состоялось лишь несколько встреч (о намеченных встречах изложено в некоторых письмах)[295].

15 июля 1943 г., за год до смерти Булгакова, Лидия Бердяева цитирует своего мужа: «Из людей, с которыми я был связан в прошлом (С. Булгаков, П. Струве), только во мне остались еще какие-то элементы марксизма. У них они окончательно исчезли. Я же по природе своей — революционер[296]». Это заключение основывается на том, что Бердяев все еще видел в марксизме положительную революционную сторону. И это несмотря на то, что ранее вместе с Булгаковым он доказывал, что «революционность» социального движения обосновывается не марксистским историзмом, а только христианским образом человека. В этой степени отход Булгакова от марксизма не был отказом от «революционного духа».

Наряду с личными невзгодами последние годы обоих мыслителей были омрачены событиями Второй мировой войны. С марта 1940 г. Бердяев прекращает свою деятельность в Философско-религиозной академии, не издает-

[294] *Колеров М. А.* Заметки по археологии русской мысли.

[295] Булгаков — Бердяеву, 26.12.1941: Н. Струве. Братство Святой Софии. С. 275; Бердяев — Булгакову, 11.06. 1943: РГАЛИ, Москва. Фонд Бердяева 1496, Ед. хр. 275. 1.4.

[296] *Бронникова Е. В.* Лидия Бердяева. С. 203.

ся более журнал «Путь». Бердяев не публикуется до 1945 г., но работает над многими книгами[297]. Нападение немцев на Россию в 1941 г. очень его потрясло. Как ярого критика национал-социализма его часто навещает гестапо. Бердяев узнает, что кто-то из высоких кругов национал-социалистов очень ценит его философию, поэтому его никогда и не арестовывали. Многие из его «спутников» из журнала «Путь» были уничтожены в немецких, а также советских лагерях (к примеру, Лев Карсавин (1882–1952) в лагере в Воркуте). Одновременно Бердяев занимает позицию сторонника Советского государства, что весьма удивительно. Это объясняется тем, что многие русские эмигранты надеялись на «освобождение» России через Гитлера. По воскресеньям у Бердяева в Кламаре собирались («советские») патриотически настроенные русские. Вплоть до 1947 г. Бердяев надеялся на внутреннюю реформацию Советского Союза[298]. В том же году Бердяева предложили претендентом на Нобелевскую премию, а в Кембридже ему присвоили почетное звание доктора теологии[299]. Надежды Бердяева в отношении советского режима зашли так далеко, что одно время он одобрял сталинскую реставрацию России как мировой державы, как и защиту от фашистского нападения[300]. В этой позиции Бердяев был не одинок: митрополит Евлогий в 1945 г. подчинил свое «западноевропейское» епископство патриархату Москвы, новообразованному Сталиным. Но перед смертью митрополит признал свою ошибку;

[297] Бердяев работал в эти годы над трудами: «Самопознание» (1940/1947), «Русская идея» (1943), «Опыт эсхатологической метафизики» (1946), «Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого» (1947) и «Царство духа и царство кесаря» (1948). *Arjakovsky A.*. La génération des penseurs religieux. P. 576.

[298] *Arjakovsky A.* La génération des penseurs religieux. P. 572–573.

[299] *Klamroth Erich*. Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Nikolai Berdiajew: ein umfassender Überblick über das Werk dieses grossen Russen des 20. Jahrhunderts. Hamburg-Berstedt, 1963. S. 10.

[300] *Raeff M*. Russia Abroad. P. 146, 216.

его приемник в 1946 г. добился обратного перевода в патриархат Константинополя[301].

В парижском издании «Советский патриот» Бердяев опубликовал в 1945 г. статью «О личности и толпе». Речь шла об ответе на статью с утверждением, что фашизм — в отличие от коммунизма — придает личности большую значимость. Бердяев это резко опровергает и приходит к противоположному заключению: единственной системой, которая, в отличие от фашизма и капитализма, может строиться на достоинстве личности, станет советская система, когда признает христианство источником социалистического движения[302]. По сведениям Бердяева, еще одна статья под названием «Трансформация национализма и интернационализма» в журнале «Русский патриот» шокировала эмигрантскую общественность, а затем и в ноябре 1944 г. зачитанный доклад на тему «Русская и германская идея»[303]. В 1947 г. в своих мемуарах Бердяев

[301] *Stricker Gerd*. Patriarchat Moskau – Exarchat Paris // G2W Ökumensisches Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West. 2008. № 9. S. 23.

[302] *Бердяев Н. А.* О личности и толпе // Советский патриот. 1945. № 39. С. 2. В этом вопросе надежды Бердяева не совсем беспочвенны, даже если укрепление идеи о личности привело не к утверждению, а к эрозии Советского Союза: В свете сталинизма с развенчиванием культа личности понятие «личность» пережило «триумфальный возврат в 1960-х в словарь гуманитарных наук и официальной реторики». В программе КПСС в 1961 г. цель партии сформулирована следующим образом: «Обеспечить всестороннее гармоничное развитие личности, сочетающей в себе духовное богатство, моральную чистоту, физическое совершенство». *Бикбов А.* Тематизация «личности» как индикатор скрытой буржуазности // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под. ред. Н. С. Плотникова и А. Хаардта. М., 2007. С. 404, 411. Свидерский также замечает, что в поздние пятидесятые и ранние шестидесятые (гг.) в дискурс проникали идеи, оказывающие давление на «православное» понятие «социального субъекта» и готовящие почву для понятия личности, пришедшего с перестройкой. Вновь открытый «человеческий фактор» привел к разрушению homo sovieticus. *Свидерский Э.* От «социального субьекта» к «личности». // Там же. С. 428.

[303] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 340.

уверял, что его «советский ориентир» был связан исключительно с прагматическим признанием государственных функций, в остальном же он оставался верен своей анархистской критике и борьбе за свободу. Большие надежды он питал в отношении культа вокруг русской литературы в Советском Союзе, о котором ему рассказал один советский писатель[304]. В официальной советской позиции по отношению к искусству — прежде всего в запрете поэзии Ахматовой и сатиры Зощенко — Бердяев вскоре распознал тоталитарный характер сталинского режима. Этому посвящена его статья «*De la liberté créatrice et de la fabrication des âmes*», написанная в 1947 г. Одновременно он крайне разочаровывается и в нигилистском течении французских интеллектуалов, таких как Сартр, с которым Бердяев был знаком лично[305].

Расизм он отвергал как экстремальную форму натуралистского детерминизма. Как и многие другие, еврейский вопрос он считал не этнической, а религиозной проблемой христианства в обращении с избранным народом. Бердяев рассматривал ее как ось религиозной истории, но не в смысле фокусирования на обращении евреев в христианство, а как поучительную главу христианского универсализма, который обращение к Христу обратил в вопрос личного характера, где речь идет не о формальной религии народов, а о каждом человеке в отдельности. Также и атеистский большевизм не связывался напрямую с еврейским влиянием. Большевизм, по мнению Бердяева, специфически русский, а не еврейский феномен, несмотря на то, что оба народа одинаковы в своем мессианстве. Он видел связь между иудейским хилиазмом и марксизмом в вере в царство Божие

[304] Там же. С. 335–336, 340–341.

[305] *Arjakovsky A.* La génération des penseurs religieux. P. 581. Ср. статьи «Sartre et le destin de l'existentialisme»; Nicolas Berdiaeff: «De la liberté créatrice et de la fabrication des âmes» в: N. Berdiaeff. Au seuil de la nouvelle époque. Neuchâtel, 1947. P. 120–140.

на Земле. Однако Бердяев считал в отличие от Булгакова русский большевизм не скрытой еврейской борьбой против христианства, а атеистической реакцией в духе секуляризации на духовно-религиозное мировоззрение, как его преподносили иудаизм и христианство. То, что многие евреи приняли участие в революции и боролись за свободу, объясняется их угнетенным статусом, а не национальной или же этнической особенностью. В этом угнетенном статусе виновны также и христиане, враждебно настроенные по отношению к евреям[306].

Отношение Булгакова к иудаизму более неоднозначное. Несмотря на то, что он также порицал расизм и антисемитизм, во всех мировых «антихристианских» движениях усматривал еврейские корни: «Но в то же время сам Израиль остается как бы под маской, является сам для себя скрыт в богоизбранности своей. Его духовный облик искажен под образом материализма — философского или экономического, — плутократизма, большевизма или масонства, ложного интернационала и демократизма, вообще под всем, кроме «единого на потребу» — Царства Божия. (...) Таким образом, мировое еврейство вообще, а в России в особенности, оказывается в борьбе с христианскими началами европейской культуры и, во всяком случае, занимает в ней руководящие позиции там, где эта борьба возникает в среде самих христианских народов, впадающих в антихристианскую апостазию [307]».

В этом смысле в статье «Иуда Искариот, Апостол-Предатель», вышедшей в 1931 г., он представляет Иуду как «поборника» в духе «еврейского апокалипсиса», как того самого героя на службе у ложной идеи, чей тип он описал еще в своих известных статьях «Иван Карамазов как философский тип»

[306] *Бердяев Н. А.* Христианство и антисемитизм // Путь. 1938. № 56. С. 3–18.

[307] *Бердяев Н. А.* Расизм и христианство // С. Н. Булгаков. Труды по социологии и теологии. М., 1996. С. 624, 626.

(1902 г.) и «Героизм и подвижничество» (1909 г.)[308]. Немецкий национал-социализм Булгаков называл пародией на еврейские мессианство, германской узурпацией «избранности», раскрывающей себя на данный момент в жестоком уничтожении истинно избранного народа. Также и большевизм, согласно Булгакову, секуляризированная версия еврейского мессианства, который обосновывал в Советском Союзе преследование как христиан, так и, что парадоксально, евреев. Даже если Булгаков наряду с Бердяевым выделяет общности между еврейским и русским народом, он требует от евреев раскаяния за большевизм и рассматривает еврейскую скорбь как расплату за совершенный грех в отношении русского народа. Видение источника и преодоления всего зла в отрицании или же в принятии евреями Христа, по словам Роуэна Уильямса, в контексте 1940-х гг. «в высшей степени непроницательно [*crassly insensitive*]»[309]. Даже если Бердяев в этом вопросе и кажется более «проницательным», то вне сомнения оказывается тот факт, что, как Бердяев, так и Булгаков настаивали на универсальном требо-

[308] *Goldt R.* Der Judasstoff in der russischen Literatur und Philosophie // *Zelinsky B.* Das Böse in der russischen Kultur. Köln, Weimar, Wien, 2008. S. 271–272.

[309] Роуэн Уильямс (с 2002 епископ Кентерберийский) дает неоднозначную оценку: Булгакову ясно, что христианство несопоставимо ни с какой формой расизма. Проблематично же его убеждение, что нападения со стороны тоталитарной современности на церковь коренятся в еврейской секуляризации и ассимиляции. Уильямс критикует нежелание Булгакова признать неравенство между антисемитским насилием и еврейской враждебностью по отношению к христианству (даже в контексте 1941–1945 г.). Положительную сторону Уильямс видит в подчеркивании Булгаковым тесного родства иудаизма и христианство, и в том, что тот заметно интегрировал еврейскую мистическую и эзотерическую традицию в своем философско-теологическом труде. Поэтому его обращение с «еврейским вопросом» является одной из самых амбивалентных областей его мышления, в чем он в свое время был не одинок. *Williams R.* Bulgakov and Anti-Semitism // R. Williams. Sergii Bulgakov. Towards a Russian Political Theology. Edinburgh 1999. P. 293–303. См. также: *Struve N. A.* S. Bulgakov et la question juive // Cahiers du monde russe et soviétique. 1988. № XXIX (3–4). P. 533–540.

вании христианства, поскольку только общечеловеческое духовное познание Христа снимет различия между людьми, между «евреями и греками». Оба мыслителя были до последнего убеждены в том, что на Россию возложена особая «мессианская» задача проповедования и воплощения этой христианской истины[310].

Булгаков внимательно следил за событиями войны, он радовался из патриотических чувств победам советской армии над фашистской Германией. До последних дней жизни вновь обретенным, но глухим голосом он проводил утренние литургии и читал лекции по теологии в Институте св. Сергия. Булгаков оказывал поддержку своим «духовным детям», прежде всего, матери Марии (Елизавета Кузьмина-Караваева/Скобцова (1891–1945)) и священнику Дмитрию Клепинину (1904–1944), в антифашистской деятельности группы «Action Orthodoxe» французского сопротивления[311]. Оба были уничтожены в концентрационных лагерях[312]. Институт Св. Сергия часто навещало гестапо, поскольку здание до 1918 г. было во владении немцев. Ответственный за это немецкий офицер был сыном немецкого священника того времени и оберегал институт[313]. Наряду с упомянутым выше, изданным лишь в 1991 г. текстом «Расизм и христианство» (1941–1942), Булгаков написал в эти годы еще «Размышления о войне» (1940 г., опублико-

[310] *Duncan P. J. S.* Russian Messianism. Third Rome, Revolution, Communism and after. London, New York, 2000. P. 46.

[311] О «Матери Марии» Елена Микулина написала в 1983 г. соцреалистический роман, в котором мать Мария представлена как героиня и мученица в антифашисткой борьбе, желающая покаяться за свои политические ошибки перед Советским государством. Ее теология и искусство в этом игнорировались. См. также: *Kahla E.* Return of the prodigal daughter: The portrait of the heroine in the soviet novel Mat' Marija // Russian Literature. 2006. № 59/1. P. 75–95.

[312] *Монахиня Елена*. Профессор Протоиерей Сергий Булгаков. С. 291–293.

[313] *Arjakovsky A.* La génération des penseurs religieux. P. 575.

ван в 1997 г.[314]), а также «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)» (1948)[315]. Аржаковский отмечает параллельный интерес к эсхатологии Булгакова и Бердяева, названный им «эпилогом поколения Вех»[316]. Булгаков читает проповеди на военную тему. Зачастую он ссылается на строки из Библии: «Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец...» (Евангелие от Матфея, 24, 6.). Что касается России, то Булгаков говорил о внутреннем и внешнем насилии, нанесенном родине безбожней советской властью и немецкими нападениями. Прежде всего, он противился мысли о том, что Германия является орудием Бога в освобождении России[317].

Защиту творческого призвания человека он не связывал ни с какой политической системой. В своих проповедях Булгаков пытался наделить людей смелостью и усилить их личную и творческую ответственность за свою свободу: «Однако и в этом фатуме войны человек сохраняет духовную личность и творческую свободу, свою человечность. [...] Война, как и всякое испытание, не только ожесточает, но и углубляет человека, ставит его пред лицом вечности и Бога, переводя сознание из горизонтального в вертикальное измерение истории[318]». Булгаков в своих «Размышлениях о войне» (1940) вспоминал о том, что войну и мир нельзя отнести однозначно к благу или ко злу, поскольку антагонизм добра и зла действенен в любом историческом периоде. Иногда война однозначно лучше, чем мир любой ценой: воинское бездействие (пацифизм) может иметь та-

---

[314] *Булгаков С. Н.* Размышления о войне // С.Н. Булгаков. Труды по социологии и теологии. М., 1996. Т. 2. С. 650–692.

[315] *Монахиня Елена.* Профессор Протоиерей Сергий Булгаков. С. 293–294.

[316] *Arjakovsky A.* La génération des penseurs religieux. P. 576.

[317] *Булгаков С. Н.* Во дни посещения Божия // С. Н. Булгаков. Слова, поучения, беседы. Париж, 1987. С. 501.

[318] *Булгаков С. Н.* Sursum corda! // С. Н. Булгаков. Слова, поучения, беседы. Париж, 1987. С. 490–491.

кие же страшные последствия, как и военные действия. Булгаков проповедовал активно дифференцирующую жизненную позицию, борющуюся против творческой пассивности и за осуществление «ософиения твари», иначе говоря, «доброй сути» мира: «Вся человеческая жизнь и история есть единение Божественной и тварной Софии, ософиение твари, для которого путем является история, война же есть история по преимуществу. Божественное начало, Премудрость Божия открывается в человеке не только в ее прямых вдохновениях, явленных в творчестве духа, но и в испытаниях, научениях жизненного опыта. (...) То, что от нас требуется, это — встретить трагические судьбы с софийной верой и достоинством. И тогда солнце не затмится, но взойдет в душах наших, и совершится то дело истории, которое хочет от нас Бог[319]». Булгаков видит в возможности войны часть человеческого достоинства и свободы. Но в этом достоинстве, способствующем злу, человек не беспомощен, поскольку: «Не ради достоинства человеческого пришел Господь в мир, но чтобы спасти овча погибшее, которое Он удостоил своего образа[320]».

В этом и заключается различие между бердяевским и булгаковским образом человека-революционера:

У Бердяева человек наделен творческой задачей *помочь* Богу, защитить богочеловеческое достоинство от иррациональных, злых сил свободы: Человек трудится, чтобы наконец быть избавленным от этого мира: «Основное противоречие моей жизни всегда вновь себя обнаруживает. Я активен, способен к идейной борьбе и в то же время тоскую ужасно и мечтаю об ином, о совсем ином мире[321]». Бердяев покинул «этот мир» в возрасте 74 лет 14 марта 1948 г. за своим рабо-

---

[319] *Булгаков С. Н.* Размышления о войне. С. 691.

[320] *Булгаков С. Н.* С нами Бог (1943) // С. Н. Булгаков. Слова, поучения, беседы. Париж, 1987. С. 120. В 1943 г. Семен Франк пишет философско-религиозную работу под тем же заглавием «С нами Бог». Франк оказал значительное влияние на Булгакова.

[321] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 350.

чим столом с раскрытой Библией и недокуренной сигаретой. Он работал над новой книгой о «Творчестве»[322].

Человеческое достоинство по Булгакову состоит в «данной ему» человеческой свободе, чей трагизм разделяется Богом, и за счет этого возможно искупление: Человек избавлен, дабы на земле он мог сам творить, развивать свою божественную сущность: «То, что совершает человек на земле, всегда останется малым и недостаточным для него самого. Оно не должно давать места горделивому самодовольству. Однако и при этом может оставаться сознание ответственно исполняемого, хотя до конца и не исполненного долга. Поэтому человек должен и сам уважать свое собственное делание, если сам Бог к нему призывает, наделяя талантом всякого в его собственной мере. И совершаемое творческим усилием каждого дня трудового, как и всей жизни, в конце ее приносит человек на суд Богу, говоря: «Господи, этот талант дал Ты мне, а вот другие таланты я приобрел на них» (Мт. 25, 20–30)[323]».

Трагический опыт, когда созданный продукт никогда полностью не отвечает изначальному замыслу, Бердяев интерпретировал как преобладание зла в этом мире. Булгаков же рассматривал его как знак тому, что один человек способен на многое, но не на все и нуждается в диалоге и в сотрудничестве с Творцом и собратьями.

5 июня на 26 годовщину своего посвящения в духовный сан — по церковному календарю в день Святого Духа — Булгаков проводит свою последнюю литургию, после чего пьет чай со своими «духовными детьми». На следующую ночь с ним случается апоплексический удар, и он умирает тринадцатого июля 1944 г. в возрасте 73 лет[324].

---

[322] *Arjakovsky A.* La génération des penseurs réligieux, S. 581–582.

[323] *Булгаков С. Н.* Ныне отпущаеши раба твоего, Владыко (1941) // С. Н. Булгаков. Слова, поучения, беседы. Париж, 1987. С. 159–160.

[324] *Монахиня Елена.* Профессор Протоиерей Сергий Булгаков. С. 294–296. Многие свидетельницы говорят о его лице, озаренном радостью и весельем в последние дни жизни, «как будто он вел тайный потусторонний разговор».

Поразительной чертой на совместном, длинном и богатым опытом пути Бердяева и Булгакова является честность, при помощи которой оба мыслителя всегда пытались использовать свои знания в действии и осуществить «творческий посыл», в который они верили, считая себя прообразами Бога. Они были убеждены, что существует духовный мир, обосновывающий достоинство человека и делающий возможной «революцию» общественной системы ценностей, когда как слишком часто другие ценности (капитал, равенство, нация, традиция) подавляют человека и его творческую сущность. Бердяев искал эту духовную сферу за пределами этого мира, Булгаков же — внутри его. Отправной же точкой остался для них «этот мир», в котором оба мыслителя оставили неизгладимый след.

М. А. Колеров

Призывал ли о. Сергий Булгаков к еврейским погромам в 1920 году?

Старый друг С. Н. Булгакова (1871–1944) по его студенческим 1890-м годам в Московском университете, где Булгаков учился на юридическом факультете, М. О. Гершензон (1869–1925), бывший с 1893 по 1901 гг. личным секретарём историка, профессора этого университета П. Г. Виноградова, пронёс внимание к трудам и личности Булгакова через всю свою творческую жизнь. Вершиной их творческого сотрудничества стало совместное участие в сборнике «Вехи» (к участию в которых Булгакова пригласил именно Гершензон). Основой их взаимного доверия была юношеская ещё искренность, когда они выяснили взаимные согласия и разногласия, сошлись в пристрастии к марксизму[1], а затем разошлись в пристрастиях религиозно-конфессиональных. «Еврейский вопрос», очевидно, был выяснен между ними с первых же лет знакомства[2], не-

[1] *Колеров М. А.* Гершензон и марксисты: к вопросу об идейной свободе писателя // Исследования по истории русской мысли. [3] Ежегодник за 1999 год. М., 1999.

[2] См.: В ожидании Палестины: 17 писем С. Н. Булгакова к М. О. Гершензону и его жене (1897–1925) / Публ. М. А. Колерова // Неизвестная Россия: XX век / Гл. ред. В. А. Козлов. Вып. 2. М., 1992.

сомненно, под особым влиянием «Национального вопроса в России» В. С. Соловьева.

Когда Гершензон умер, о. Сергий Булгаков, уже высланный из Советской России, написал его вдове 12/25 апреля 1925 в Москву: «Христос Воскресе! Дорогая Мария Борисовна! Давно испытываю потребность подать Вам свой голос, послать благословение, сказать, как я с Вами в постигшем Вас горе. Я искренно любил и уважал его и, кроме того, привык чувствовать себя благодарным ему в течение всей своей жизни, за которую видел столько горячей к себе любви, ревнующей, верной, преданной. Мне трудно и скорбно, что я не могу о нём молиться как о своём духовном сыне или хотя единоверце, т. е. за литургией, но молюсь о нём, как можно. Храню благодарную память о наших последних встречах, особенно в Даниловом[3] монастыре. Мы настолько сверстники и вместе прожили жизнь, что вместе с ним уходит в могилу уже и кусок моей жизни». Поэтому так важны именно суждение и свидетельство Гершензона об участии Булгакова в общественной судьбе «еврейского вопроса» на излёте Гражданской войны в России, как известно, идеологически и исторически неразрывно связанной с ярким участием русского еврейства в революционной борь-

[3] Там же. С. 136–137. В публикации ошибочно: «Донском». «В день Св. Духа еп. Феодор имел служить в кладбищенском храме Св. Духа, и туда шли мы из Данилова монастыря крестным ходом, я шел в стихаре с дьяконской свечой рядом с епископом. То было немалое расстояние, но прошли его спокойно и беспрепятственно. К рукоположению пришли в храм и друзья мои, бывшие тогда в Москве. Вспоминаю прежде всего о. Павла Флоренского (со своим Васей), участвовавшего и в литургии, М. А. Новоселова, Прейса, Вяч. Ив. Иванова, Н. А. Бердяева, П. Б. Струве (?), кн. Е. Н. Трубецкого, Гр. А. Рачинского, В. К. Хорошко, А. С. Глинку (Волжского), М. О. Гершензона, Л. И. Шестова, Е. А. Аскольдову и др. Все они после службы участвовали и в дружеском чаепитии, духовенством храма для нас радушно устроенном» (С. Н. Булгаков «Мое рукоположение») 11 июня 1918 года в Даниловом монастыре Булгаков был рукоположен в дьяконы, а через две недели — в храме Св. Духа на Даниловском кладбище — в иереи.

бе и установлении советской власти на стороне «красных», со страдательной и в целом неудачной борьбой русских евреев на стороне «белых». Русским евреям пришлось разделить наибольшую часть морально-исторических претензий русского общества к «красным», не говоря уже о взрыве идеологического и бытового антисемитизма в стране, где во власти и политической оппозиции резко увеличилось присутствие евреев, более не ограниченных ни «чертой оседлости», ни государственной церковностью.

Гершензон писал Льву Шестову 13 января 1923 года из германского Баденвейлера, где был на лечении, о своих хлопотах за Булгакова перед одним из всемогущих большевистских вождей, председателем Московского совета, членом Политбюро РКП (б) Л. Б. Каменевым (Розенфельдом), перед которым хлопотали многие: «прошлой осенью... решил я пойти к нему и начисто поговорить о возможности для С. Н. Булгакова вернуться в Москву... Я знал из письма С. Н. и от Маруси [Булгаковой], что он всё время держался в стороне от политики; но К<аменев> не слушал моих уверений; в конце концов он заявил: разве вы не знаете, что Б<улгаков> написал призыв к еврейским погромам, который был расклеен во всех городах Крыма? Я ответил, конечно, что это возмутительная ложь, что Б. на это неспособен; а он мне: сам Родичев подтвердил этот факт в заграничной газете, и Б. ведь не опроверг»[4]. Как будет подробно сказано ниже, к выяснению этого факта идейно-политической биографии Булгакова уже осенью 1920 года был привлечён и соученик М. О. Гершензона по семинарию П. Г. Виноградова на историко-философском факультете Московского университета, близкий знакомый Булгако-

[4] *Гершензон М. О.* Письма к Льву Шестову (1920–1925) / Публ. А. Д'Амелиа и В. Аллоя // Минувшее. 6 / Гл. ред. В. Аллой. М., 1992. С. 276–277. Ответные письма см.: Лев Шестов. Письма Михаилу Гершензону [1917–1924] / Публ. В. Проскуриной // Еврейский журнал. Москва; Нью-Йорк; Тель-Авив; Женева, 1992.

ва с 1890-х гг., адвокат, защитник М. Бейлиса на процессе по делу о ритуальном убийстве А. Ющинского (1913), масон, либеральный политик, посол Временного правительства и белых правительств во Франции В. А. Маклаков (1869–1957), побывавший непосредственно в ходе инкриминируемых Булгакову событий во врангелевском Крыму.

Авторитетный исследователь «еврейского вопроса» в России и русской эмиграции О. В. Будницкий указывает, что о погромных проповедях Булгакова в Крыму и о том, что они даже расклеивались на стенах в виде прокламаций действительно было подробно написано в эмигрантской печати в конце октября 1920 года, но вскоре опровергнуто другом Булгакова. ««По газетным сведениям, — писал в «Еврейской трибуне» известный публицист Бор. Мирский (Миркин-Гецевич), — С. Булгаков, проживая в Крыму, принимает активное участие в антисемитской, попросту даже погромной агитации; философ и священник, учёный и монах, писательским авторитетом и клобуком подкрепляет чёрное дело чиновников Освага, ретивых полицмейстеров и тёмной, злобствующей, без вины виноватой площадной черни... Писатель, вдумчивый и умный, философствующий, ставший антисемитом... от этого нельзя отмахнуться... Булгаков в российских условиях фигура значительная, идеологическая, и его внезапный антисемитизм нужно выделить из всей группы однородных явлений, именуемых на юге России «общественным антисемитизмом». Булгаков стоит совсем особняком; его нынешний антисемитизм, — дикий, безобразный, выявляющийся, по газетным сообщениям, чуть ли не в церковной санкции еврейского истребления, — тоже особенный... После «На пиру богов» — уличная погромная агитация на севастопольских стенах...» на страницах той же «Еврейской трибуны» в защиту Булгакова в частности и русской церкви вообще выступил А. В. Карташев...: «К сожалению, — писал он — в число проповедников погромов впопыхах записали профессора, ныне священника С. Н. Булгакова. Мог ли уче-

ник и продолжатель словом и делом В. С. Соловьёва стать автором погромных прокламаций? Для меня ни на минуту не было сомнения, что это обычная неграмотность информаторов в вещах по существу им непонятных. Булгаков стал монархистом. Это явление для соловьёвца-теократа ничего странного в себе не заключает... Пошлая связь монархизма с антисемитизмом во всяком случае неприменима к такому благородному, вершинному достижению русской культуры, каким рисуется личность С. Н. Булгакова. Карташев допускал, что на почве монархизма мог вырасти «даже своего рода антисемитизм». «Но только высокоидеологический, в форме религиозного антагонизма или культурной борьбы идей, и уж никак не в пошлой, грязной и глупой форме погромной агитации... из С. Н. Булгакова сделали карикатуру глупого погромщика, расклеивающего смрадную дичь по заборам Севастополя. Такого рода невежественное, непродуманное смешение всякой монархической идеологии с погромностью не способствует объективному выяснению истины и утишению политических и национальных страстей... Церкви всегда были глубоким культурообразующим фактором в чеканке национальных типов и государственных организмов... Русская церковь никогда не была антисемитской» ... Каково было содержание «прокламаций», принадлежавших перу Булгакова, и можно ли было в них усмотреть призыв к погрому, судить трудно, ибо их тексты не сохранились. Но в том, что какие-то «соблазнительные» тексты Булгакова распространялись, вряд ли можно сомневаться. Об этом говорят не только «еврейские» и советские источники. По возвращении в Париж Маклаков рассказывал своему коллеге по Русской политической делегации Н. В. Чайковскому, что Врангель просил его при содействии Булгакова помочь воспрепятствовать распространению некоего обращения священников к населению, способного спровоцировать погромы. При первых же словах Маклакова об этом обращении к населению Булгакова сказал: «Я сам его написал» ...» В итоге О. В. Будницкий утвер-

дительно заключает об авторстве С. Н. Булгакова в отношении антиеврейской прокламации священников Крыма, появившейся в сентябре 1920 года[5].

В ноябре 1920 года врангелевский Крым был взят большевиками. Разумеется, сам Булгаков не имел никакой возможности читать в Крыму эмигрантскую прессу, которую (вне особого краткого списка рептильной прессы) в то время во всей стране уже читали лишь высшие чины власти, равно как и не мог опровергнуть её сообщений. Биограф Булгакова С. М. Половинкин сообщает: «В это время в еврейской среде прошел слух, что Булгаков приехал устроить еврейский погром. Этот слух был «подтвержден» большевистской печатью, которая писала, что Булгаков написал воззвание духовенства с призывом избивать евреев»[6]. След советской печати в обсуждении этого вопроса вновь выводит на фактические события. О. В. Будницкий заключает: «По-видимому, авторы советского антирелигиозного журнала каким-то образом получили информацию из Пари-

---

[5] *Мирский Бор.* Проповедь Булгакова // Еврейская трибуна. Париж, 22 октября 1920; опровержение: А. В. Карташёв. Антисемитизм и русская церковь // Там же. 3 декабря 1920 (В. А. Маклаков — Б. А. Бахметеву 21 октября 1920 // «Совершенно лично и доверительно»: Б. А. Бахметев — В. А. Маклаков. Переписка 1919–1951. В 3-х тт. Т. 1. Август — сентябрь 1921 / Под ред. О. Будницкого. М., 2001. С. 523–524, прим. 31); О. В. Будницкий. Российские евреи между красными и белыми (1917-1920). М., 2000. С. 272–274.

[6] *Половинкин С. М.* Священник Сергий Булгаков и Крым // София: Альманах: Вып. 1: А. Ф. Лосев: ойкумена мысли. Уфа, 2005 (опубл. также в: Москва — Крым. Историко-публицистический альманах. Вып. 3. М., 2001; Крым. Историко-краеведческий альманах. Вып. 1. М., 2004). Цит. по: http: //www. didaskal. ru/deloN10 138. Далее автор даёт глухую ссылку на источник сведений о слухе в еврейской среде: «Церковь и революция. 1920. № 9–12». По-видимому, речь идёт о государственном (Наркомата юстиции) пропагандистском антицерковном журнале: Революция и церковь. № 9–12. М., 1920. О. В. Будницкий прямо указывает источник: Под флагом религии: в стане фон-Врангеля // Революция и церковь. 1920. № 9–12. С. 53 (*Будницкий О. В.* Российские евреи между красными и белыми. С. 74, прим. 161).

жа. Говоря о Булгакове как авторе погромной прокламации, анонимный советский публицист ссылался на «очень известного русского дипломата». Несомненно, им мог быть только В. А. Маклаков»[7].

Здесь надо уточнить, что — как широко известно исследователям — никакой сложности для высших советских властей в получении оперативной информации из заграничной печати не было, представительный комплект периодических изданий русской эмиграции также был доступен широкому кругу политического руководства большевиков, а его содержание ретранслировалось в специальных внутрипартийных и внутриведомственных бюллетенях. Интересно также, что в 1920 году в Париже в качестве неофициального представителя большевиков появился экс-министр Временного правительства, меньшевик и масон, бакинский знакомый И. В. Сталина, близкий сотрудник другого члена Политбюро ЦК РКП (б) Л. Б. Каменева и представителя большевиков в Лондоне Л. Б. Красина (в 1894 он встречался с Булгаковым в крымском имении родителей жены Булгакова Токмаковых в Олеизе) — М. И. Скобелев. Этот М. И. Скобелев близко общался в Париже с Маклаковым, а Сталин в Политбюро непосредственно курировал вопросы большевистского присутствия в заграничной печати.

Следует восстановить специально еврейский контекст событий в Крыму, где традиционно проводил лето Булгаков ещё с середины 1890-х гг. и где он поселился, вслед за семьёй, постоянно в 1918-м, чтобы оценить остроту инкриминируемого Булгакову выступления. Число евреев в Крыму в дореволюционную эпоху было невелико, но интенсивно росло, особенно с началом Первой мировой войны, прямо затронувшей боевыми действиями «черту оседлости»: в 1881–1882 — от 2% в Севастополе до 10% всего населения Крыма (точным числом 2709 человек) в Симферопо-

[7] *Будницкий О. В.* Российские евреи между красными и белыми. С. 74, прим. 161.

ле, в 1914 в Крыму было 40 000–45 000 евреев-раввинистов и до 8 000 караимов. Первые еврейские погромы прошли в Крыму в 1905 г.: Евпатория, Симферополь, Севастополь, Феодосия, Керчь. В 1918-м — по Крыму прокатился классовый «матросский» террор против еврейской и караимской элиты, прекратившийся в 1918–1919 гг. при немецкой оккупации и кадетском Втором Крымском правительстве во главе с С. С. Крымом (министр юстиции — В. Д. Набоков, министр внешних сношений М. М. Винавер, Д. С. Пасманик (в 1917–1919 — редактор газет «Ялтинский голос» и симферопольской «Таврический голос»)[8]. При Врангеле в 1920-м бытовой антисемитизм в Крыму носил политический антибольшевистский характер, но, несмотря на это, численность еврейского населения Крыма резко увеличилось (до 100 000–150 000 человек)[9] за счёт бежавших от большевиков евреев. Исследователь приводит слова Врангеля: «В народных массах действительно замечается обострение ненависти к евреям... Народ не разбирается, кто виноват. Он видит евреев-комиссаров, евреев-коммунистов и не останавливается на том, что это часть еврейского населения, может быть, оторвавшаяся от другой части еврейства, не разделяющего коммунистических учений и отвергающего советскую власть», и продолжает уже о новой власти: «В ноябре 1920 года Крымом окончательно завладевает

[8] Публикации «Таврического голоса» и др. крымских изданий 1919–1920 гг. о Булгакове собраны и переизданы крымским историком: С. Б. Филимонов. Из прошлого русской культуры в Крыму: поиски и находки историка-источниковеда. Симферополь, 2010. С. 126–156 (предпубликацию см.: С. Н. Булгаков о духовных корнях большевизма / Публ. С. Б. Филимонова // Отечественные архивы. М., 2002. № 4). См. также: М. Колеров. С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года // Исследования по истории русской мысли. [1] Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997.

[9] Считается, что общая численность населения врангелевского Крыма составляла 600 000–700 000 человек, то есть доля еврейского населения достигала в нём в 1920 году 15–25%.

большевистское правительство. По полуострову прокатывается новая волна погромов, на этот раз проводившихся не столько по этническому, сколько по имущественному признаку. Вновь гибнут не успевшие уехать из Крыма промышленники, интеллигенты, бывшие белогвардейцы и просто непохожие на пролетариат люди... Следует сказать, что евреи были не только среди пострадавших в ходе красного террора, но и, что называется, по ту сторону баррикад. Массовым террором и расстрелами белогвардейцев и «буржуазных элементов» в Крыму заведовали венгерский еврей Бела Кун и Р. С. Землячка-Самойлова (Р. С. Залкинд) ... (в 1920–1921 гг. в Крыму было расстреляно более 40 000[10] сдавшихся белых). В результате погромов, голода 1921–1922 годов, военных действий, террора и массового отъезда за рубеж, население Крымской Иудеи резко сокращается. По некоторым данным, в 1923 году в Крыму проживало около 40 000 евреев-раввинистов и около 4–5 тысяч крымчаков»[11].

Историк крымского периода Булгакова С. М. Половинкин так описывает крымский контекст событий: 16 октября 1919 Булгаков был избран профессором Таврического университета в Симферополе при ректоре Р. Гельвиге. 9 дека-

---

[10] До 100 000 человек: А. Г. Зарубин, В. Г. Зарубин. Без победителей. Симферополь, 1997. С. 231. При этом известно, например, что сын Булгакова Ф. С. Булгаков, служивший в белой армии и раненным в госпитале попавший в плен к красным, был просто призван в Красную армию и формально именно поэтому не был выслан со всей семьёй Булгакова из стране в конце 1922 года. «Ялтинская вдова священника предсказала сыновьям Е. Н. Трубецкого и Булгакова, что «они увидят златоглавый Кремль. И они бесстрашно лезли на врагов. Но князь Т. был убит в первом же сражении за Перекоп. Искали мы среди трупов и сына С. Н. Б., но не нашли. Оказалось, что он был взят в плен и после возвратился к родителям в Кореиз, недалеко от Ялты» (*Митрополит Вениамин (Федченков)*. На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 272).

[11] *Кизилов Михаил*. Крымская Иудея: Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времён до наших дней. Симферополь, 2011. С. 286,.290–294 (переизд.: М., 2012).

бря 1919 Г. В. Вернадский писал А. А. Корнилову: «Здесь теперь С. Н. Булгаков, избранный профессором нашего университета по кафедре политической экономии. Ты ведь знаешь, что Булгаков теперь священник. Он служит по воскресеньям и праздникам, очень хорошо говорит проповеди. Вообще замечательно много вносит он в симферопольскую жизнь, как светскую, так и церковную. Деятельное участие он принимает в здешнем религиозно-философском кружке». Ядро кружка составляли: Булгаков, Г. В. Вернадский, П. П. Кудрявцев, В. А. Тернавцев, И. Четвериков[12]. 28 сентября 1920 г. ректором университета был избран В. И. Вернадский. После занятия Крыма большевиками в ноябре 1920 г. Булгаков был изгнан из университета[13]. Он писал по этому случаю: «Из числа же профессоров университета я был исключен за принятие священства дважды: из Московского — немедленно по рукоположении, из Симферопольского — по занятии его большевиками».

Митрополит Вениамин (Федченков) свидетельствовал в своих воспоминаниях, что Булгакову, бывшему с 1920 года членом Временного Высшего Церковного Управления (ВВЦУ) епархий Юга России, Крымский архиерейский Синод (ВВЦУ) действительно поручил составить «покаянное послание» для богослужений во Владимирском соборе в Севастополе 12–14 сентября 1920[14]. Изучение история участия Булгакова в переустройстве и жизни Русской православной церкви сначала как мирянина, а затем и как духовного лица, обнаруживает, что Булгакову не впервые поручалась

---

[12] В Крыму были активны и историки, чьи занятия привлекали Булгакова: например, 18 октября 1920 Булгаков участвовал в открытом заседании Таврической учёной архивной комиссии «по случаю исполнившегося столетия со времени пребывания в Тавриде А. С. Пушкина» (С. Б. Филимонов. Хранители исторической памяти Крыма. О наследии Таврической учёной архивной комиссии и Таврического общества истории, археологии и этнографии (1887–1931 гг.). Симферополь, 2004. С. 125).

[13] Булгаков был исключен из Таврического университета 13 ноября 1920.

[14] *Митр. Вениамин (Федченков).* На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 268.

выработка церковной позиции по отношению к острым общественным вопросам — во вполне специфическом их контексте. В конце ноября 1917 года 33 члена Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви духовного звания (в основном — епископы) обратились к Собору с инициативой поручить именно члену Собора от мирян Булгакову выработать позицию церкви одновременно об отношении к масонству и к социализму. Они писали: «Так как масонство и социализм приобретают всё больше и больше последователей среди православного русского населения, то просим Собор отозваться на это явление особым посланием, каковое желательно поручить Члену Собора[15], профессору С. Н. Булгакову»[16]. Результативного продолжения эта инициатива не имела, но постановка проблемы социализма в контексте антимасонской конспирологии была при-

[15] С. Н. Булгаков был избран на Поместный Собор на Таврическом епархиальном съезде от мирян епархии и уже 2 мая 1917 года выступил от их имени с речью на Первом Всероссийском съезде духовенства и мирян в Москве. Однако его участие в первой сессии Собора (15 августа — 9 декабря 1917) продемонстрировало, что в общецерковном контексте Булгаков не пользовался достаточным признанием: например, в заседании Собора 21 августа при выборах членов Совета Поместного Собора от мирян Булгаков был выдвинут лишь тремя членами Собора и не был избран (ГА РФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 4. Л. 27 об.). Дальнейшее активное участие в дискуссии Собора вокруг проблемы церкви и государства осенью 1917 года придало ему достаточно влияния среди членов Собора. И уже 8 декабря 1917 Булгаков был предложен в кандидаты от мирян наибольшим числом членов Собора — 157 записок (Там же. Л. 286) — и получил наивысшее число голосов «за» при выборах членов Высшего Церковного Совета от мирян. В этот совет, например, были избраны со следующими результатами: Булгаков — 210 «за» и 42 «против», А. В. Карташёв — 173 «за» и 77 «против», Е. Н. Трубецкой — 156 «за» и 93 «против» (Там же. Л. 282–283).

[16] Заявление Председателю Поместного Совета Православной Всероссийской Церкви // ГА РФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 596. Л. 1–2 (оригинал письма: Д. 616). Здесь же: Заключение Соборного Совета о передаче заявления в Отдел внешней и внутренней миссии и постановление Собора от 25 ноября 1917 года об утверждении заключения Соборного Совета.

мечательным принуждением Булгакова к тому, чтобы увидеть в социалистическом перевороте России «двойное дно». Можно предполагать, что в Крыму это «двойное дно» Булгаков видел яснее.

В воскресенье 22 сентября (5 октября) 1919 года в Религиозно-философском обществе в Симферополе Булгаков выступил с докладом «Духовные корни большевизма». Его содержание изложили крымские газеты. 24 сентября «Таврический голос» опубликовал запись доклада, где воспроизвёл, в частности, следующие положения: «К. Маркс, создавший наукообразную форму социализма, — апостол всемирного большевизма, и это из него русские большевики взяли девиз: «экспроприируй экспроприирующих». Наукообразный социализм, только и говорящий о непрерывной борьбе за материальные интересы, явление очень древнее. Его знает история еврейского народа, встретившись с ним более 2000 лет назад, и когда ждали прихода Мессии, который создал бы рай на земле. И это ожидание вызвало чисто большевистские революции, как, например, в Иерусалиме, когда в нём, осаждённом римскими войсками, свирепствовал тот же террор, какой мы видим сейчас у нас, то же истребление буржуазии, такой же захват власти. К. Маркс, иудейский апокалиптик, только повторил древнюю иудейскую веру в мессианизм... Победа над большевизмом должна быть не в плодах, а в корнях. Победить нужно всю «новую историю» и заменить её новейшей, которая должна стать христианской»[17]. В тот же день симферопольские «Южные ведомости» сообщали: «Революционное движение в еврействе 2000 лет тому назад (в момент зарождения христианства) и ожидание пришествия Мессии для установления рая на земле С. Н. Булгаков считает чуть ли не первым проявлением большевизма. Силою ору-

[17] *Филимонов С. Б.* Из прошлого русской культуры в Крыму: поиски и находки историка-источниковеда. С. 132–134. Анонс доклада: С. 130–131.

жия удастся победить большевиков. Но большевизм остаётся пока непобеждённым, так как корни его лежат глубоко в сердцах людей...»[18].

25 сентября 1919 года в публичном заседании Религиозно-философского общества, посвящённом памяти В. В. Розанова, Булгаков (наряду с тогдашним епископом Вениамином[19]) выступил с новым докладом — о Розанове. Газета «Южные ведомости» обратила внимание на то, что «довольно подробно остановился на отношении Розанова к еврейскому вопросу, отношении, вытекающем из его религиозного миросозерцания: сначала филосемитизм, потом, в дни дела Бейлиса, антисемитизм, а в дни большевиков — опять своеобразный филосемитизм»[20]. Примечательно, что в русской общеполитической и литературно-научной периодике, расколотой тогда на белую и красную территории, а также в эмиграции, с особым вниманием собиравшей взаимно неточные сведения и слухи о смертях известных лиц по обе взаимно изолированные стороны фронта Гражданской войны, в некий сводный некролог, наряду с Розановым (тоже не раз похороненным в белой прессе при жизни), летом 1920 года был включён и сам Булгаков: слухи о его смерти, не имея ещё достаточных данных для их полной проверки, воспроизвёл орган старой интеллигенции «Вестник литературы» в заметке «Мнимоумерший писатель. Умершие и заживо погребённые»[21].

Антибольшевистская газета «Великая Россия», выходившая тогда в белом Ростове-на-Дону, тоже обратила внимание на общественную активность Булгакова в Крыму и зафиксировала первые «погромные» обвинения. В давно

[18] Там же. С. 137.

[19] Там же. С. 103.

[20] Там же. С. 142.

[21] Журналы «Вестник литературы» (1919-1922), «Летопись Дома литераторов» (1921–1922), «Литературные записки» (1922): Аннотированный указатель / Отв. ред. А. Ю. Галушкин. М., 1996. С. 89 (Июль 1920. № 7 (19)).

введённом в научный оборот обзоре корреспондента газеты, опубликованном под заглавием «Неделя о Булгакове» 6 (19) ноября 1919 года, в частности, тоже рассказывалось о докладе Булгакова «Духовные корни большевизма», поставившего в ряд предтеч большевизма «Иерусалимских большевиков 2000 лет назад» и вождей радикальной интеллигенции Белинского, Чернышевского и других. В связи с этим газета свидетельствовала: «Некоторые социалисты обиделись за Чернышевского; в еврейской среде прошёл слух, что Булгаков приехал устраивать еврейский погром... Не скоро ещё совершится обновление в русском обществе»[22].

Итак, год спустя после крымского выступления Булгакова с докладом о большевизме, Крымский архиерейский Синод поручил о. С. Булгакову составить «покаянное послание» для богослужений во Владимирском соборе в Севастополе 12–14 сентября 1920. Исследователь приводит сообщение газеты «Крымский вестник» от 11 (24) августа 1920: «День покаяния. Высшее Церковное Управление на юго-востоке России имело суждение о мерах к поднятию в тылу религиозно-нравственного чувства. С этой целью решено: назначить на 14 сентября день покаяния, подготовив христиан к этому дню трёхдневным постом — 12, 13 и 14 сентября. По этому поводу решено обратиться с воззванием к народу и красноармейцам, текст воззвания будет выработан профессором священником С. Н. Булгаковым. Духовенству предложено подготовить паству ко дню покаяния. Кроме того, поручено председателю Высшего Церковного Управления преосвященному Димитрию, архиепископу Таврическому и Симферопольскому, обратиться с ходатайством к Главнокомандующему [Вооружёнными силами Юга России П. Н. Врангелю] и начальнику управле-

[22] *Колеров М.* С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года: Vegetus. Неделя о Булгакове // Исследования по истории русской мысли. [1] Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 236.

ния внешних сношений [П. Б. Струве] о доставлении к этому времени из Сербии вывезенного туда образа Чудотворной иконы Божией Матери». Образ Знаменской (Курской) Божьей Матери был доставлен из Сербии 14 (27) сентября 1920 и 20 октября (2 ноября) был перевезен в Ялту, откуда 14 ноября, накануне вступления Красной армии, был эвакуирована за границу[23].

Дополнительный свет на кратко описанные по повременной печати события проливает переписка В. А. Маклакова. Её ярчайшая часть — переписка с послом Временного правительства в США Б. А. Бахметевым — давно опубликована О. В. Будницким, но случайно не встретила заинтересованного внимания со стороны исследователей Булгакова.

Посетив с конца сентября по 6 октября 1920[24] в качестве главы Совещания русских послов врангелевский Крым для выяснения перспектив его устойчивости в условиях готовящегося наступления красных, Маклаков подробно информировал Бахметева об итогах поездки о встрече с П. Н. Врангелем в письме от 21 октября 1920: «Когда я был в Севастополе, то мне передавали о проповедях, которые духовенство произносит в церквах, а иногда даже и на площадях; говорили, будто [прот. В. И.] Востоков призывает к погромам[25]... в церквах ведётся реставрационная [монархическая — *М. К.*] пропаганда, а отдельные намёки на роль еврейства [в революции, делаемые] в этой пропаганде, конечно, питают и настоящих погромщиков... Этого

---

[23] *Филимонов С. Б.* Из прошлого русской культуры в Крыму: поиски и находки историка-источниковеда. С. 389–390.

[24] «Совершенно лично и доверительно»: Б. А. Бахметев — В. А. Маклаков. Переписка 1919–1951. В 3-х тт. Т. 1. Август — сентябрь 1921 / Под ред. О. Будницкого. М., 2001. С. 519, прим. 1 (примечание О. В. Будницкого).

[25] Там же. С. 522, прим. 25 (примечание О. В. Будницкого): в неопубликованных воспоминаниях В. И. Востокова говорится, что «22 сентября 1920 г. его вызвал Врангель и потребовал прекратить» антисемитскую агитацию «под угрозой высылки из Крыма».

рода проповеди, как раз во время моего приезда, получили некоторое обострение... Произведя в пределах доступного анкету (опрос — *М. К.*) в Севастополе, я не могу не признать, что всё это страшно преувеличено... Те, кто слышал эти проповеди..., могли совершенно добросовестно утверждать, что в церквах ведётся реставрационная пропаганда, а отдельные намёки на роль еврейства в этой пропаганде, конечно, питают и настоящих погромщиков».

Маклаков признал реальной опасность погромов и погромного настроения духовенства и высказал уверенность в том, что если они будут преодолены, это будет иметь позитивное внешнеполитическое значение: «Направление мысли нашего духовенства при перевороте в религиозную сторону, вообще народное настроение, конечно, покажет демократическому Западу и Соединённым Штатам, насколько, с их точки зрения, была бы выгоднее победа Колчака, Деникина или Врангеля, то есть смена одной власти другой, хотя бы имеющей реакционные задатки, но всё-таки же властью, понимающей обязанности государства, насколько такая победа была бы предпочтительнее стихийного крушения большевизма народной волной». В «погромных» слухах упоминалось и имя Булгакова. Как сообщил Маклаков, Врангель в разговоре с ним высказался за то, чтобы погромная пропаганда была преодолена силами самой церковной иерархии: «Он не только со мной не спорил, но сейчас же во всём согласился, согласился в том, что вообще проповеди духовенства принимают уродливую форму; я запретил, сказал он, печатать в газетах послания этих епископов, и действительно, в газетах были напечатаны только краткие изложения со смягчением всех углов... Было бы желательно, говорил он, чтобы... проповедь была обуздана самими же епископами, чтобы в самой церкви пробивались другие течения... И он настойчиво рекомендовал мне дружески поговорить с Булгаковым, который был моим товарищем по университету, с которым мы были в самых лучших отношениях, который был, наконец,

совершенно культурным человеком и на которого он рассчитывал как на возможного представителя такого рода культурного духовенства». По итогам встречи и беседы с самим Булгаковым Маклаков однозначно опроверг слухи об участии Булгакова в погромной агитации, возложив ответственность за распространяемые о нём слухи на «неграмотность информаторов» (именно эту формулу, несомненно восходящую к формулировке Маклакова, употребил в печати и А. В. Карташёв, адвокатируя Булгакова), но то, что далее подробно рассказал Маклаков, позволяет заключить, что развивая в своих публичных докладах философский поиск «корней большевизма» в иудейском духе революции, Булгаков вовсе не случайно получил задание сформулировать антиреволюционное обращение к пастве и вовсе не далеко отстоял от идейного строя упомянутой агитации, понимая, что дело собственно погромной агитации проистекает из того же строя идей. Не призывая к погромам, он был убеждён и убеждал других, что именно иудейский корень русской революции должен быть преодолён на пути христианизации.

Маклаков свидетельствовал в письме к Бахметеву от 21 октября 1920: «Булгаков стал монархистом. Это явление для соловьёвца-теократа ничего странного в себе не заключает... Пошлая связь монархизма с антисемитизмом во всяком случае неприменима к такому благородному, вершинному достижению русской культуры, каким рисуется личность С. Н. Булгакова. Допускаю, что на такой почве может вырасти даже своего рода антисемитизм. Но только высоко идеологический, в форме религиозного антагонизма или культурной борьбы идей, и уж никак не в пошлой, грязной и глупой форме погромной агитации... Я действительно говорил с Булгаковым и после этого много стало для меня понятным. Мы с Булгаковым встретились очень дружески и дружески разошлись, проговорив целую ночь и целое утро. Я скажу больше, мы кое до чего договорились, но всё-таки между нами обнаружилась такая пропасть в исходных точ-

ках, после которой никакое соглашение не представляется возможным. Основная позиция Булгакова всё-таки же та, что у духовенства сейчас совершенно задача не политическая, не партийная, а задача воспитательная; Россия погибла именно потому, думает он, что народ испортился, что русская душа развратилась, и развратилась она потому, что она забыла религиозные идеалы и усвоила начала современного мировоззрения, жаждущего материальных благ, и т. д. Поэтому Булгаков думает, что духовенству нужно полностью и целиком сделать призыв к этим чувствам и настроениям народной души, не смущаясь никакими политическими, тактическими и партийными соображениями. Говоря грубо, он мне сказал, что предпочитает, чтобы Россия сделалась большевистской вся целиком, откуда она выйдет перерождённою в духе христианства, чем стала бы буржуазно-демократической, самодовольной, благоустроенной, но забывшей Бога... Но Булгаков совершенно признаёт, что государство не может стать на эту точку зрения, что у него свои задачи; он согласился со мною, что хотя он мне указывал, что эти проповеди в Крыму возможны потому, что Врангель стоит на Перекопе, а последнее мыслимо только потому, что Запад даёт ему ружья; и что если бы Врангель исчез, то те чудотворные иконы, которые были привезены в Севастополь при громадном стечении народа (я видел эту встречу), были бы исщеплены на кусочки и потом синематографы это бы показывали. Булгаков согласился и с этим, но вывод у него простой: Врангель не устоит и они будут побиты. Но что же делать. Это Божеское попущение.

Что же касается до того, что они своими проповедями мешают Врангелю, то в конце концов, хотя из этого и не следует, что они должны от своей точки зрения отказаться, но даже не согласен в том, чтобы духовенство ему мешало; напротив, нам, дипломатам, следует только использовать эту реакционную тенденцию духовенства, чтобы ещё на больший пьедестал поставить культурность Вран-

геля и его сравнительный либерализм... В области политической Булгаков против даже парламентской монархии, он хотел бы просто возвращения к самодержавию; он признаёт, что никаких шансов на успех у него нет, но так как он не политик и не тактик, он проповедник, то этот вопрос об успехе его не касается. Что же касается до антисемитизма, то здесь я встретил, пожалуй, самый опасный вид антисемитизма: подозрение, если не говорить убеждение, что вообще всем миром владеет объединённый еврейский кагал, организованный где-то такое в Америке в коллегию, и что большевизм был сознательно напущен им на Россию... У него большие сомнения, что это правда, и он настойчиво и очень подробно допрашивал меня о том, в какой мере теми данными, которыми я располагаю, можно было бы опровергнуть это представление. Он выпытывал у меня о моих связях с масонством, о том, что мне приходилось там видеть и слышать, и о raison d'etre существования масонства и т. д.; словом, я вижу, что для Булгакова, если не теперь, то в будущем, а для менее культурных епископов и в настоящее время, преобладающая роль евреев среди большевистских главарей не случайность и объясняется не историческими причинами, а есть только проявление той тенденции завоевать мир, которая приписывается [евреям]. Булгаков определённый противник погромов и с этой стороны признаёт, что проповеди Востокова, хотя и не погромные, — он это отрицает, — но могут вызвать не христианские и очень опасные чувства в массе. Он достаточно культурен, чтобы это признать, но, с другой стороны, Булгаков мог бы дать опору гораздо более опасной, я бы сказал, отжитой тенденции государства смотреть с совершенным удовлетворением на самозащиту от еврейства; я бы не удивился, если бы Булгаков одобрил, если не черту оседлости, то запрет вступать в государственную службу и вообще правовые ограничения еврейства»[26].

[26] Там же. С. 254–258.

Вскоре врангелевский белый Крым был взят красными и погрузился в массовый «красный террор». В истории Белого движения он остался во многом уникальным, хоть и обречённым, опытом «левой политики правыми руками», военной автократии, реализовавшей рыночную аграрную реформу и остановившей столь распространённые в белом тылу еврейские погромы. Исследователь резюмирует: «Недолгий опыт врангелевского периода Белого движения продемонстрировал, что при наличии политической воли и решительности погромы и антисемитскую агитацию вполне можно было пресечь даже в условиях Гражданской войны и морального разложения рядовых солдат и значительной части офицерского корпуса. Правда, следует иметь в виду, что врангелевский эксперимент был локализован во времени и пространстве: длился в течение чуть более полугода и проводился на территории лишь одной их губерний бывшей Российской империи»[27].

Булгаков был изгнан с кафедр. Оказалось, что, если не считать участия в мемориальном пушкинском заседании Таврической учёной архивной комиссии 18 октября 1920 года, последним общественным деянием Булгакова стало составление текста «покаянного воззвания» церкви. Можно утверждать, что и разговор его с Маклаковым, и предположительно продолженная им в воззвании линия церковно-философского преодоления «большевистского» иудаизма, которая в откликах эмигрантской печати и советских вождей превратилась в «призывы к еврейским погромам», стали не только предметом его творческих размышлений, но и причиной его общественно-политического, «репутационного» беспокойства. Два года спустя, высланный из Советской России властями, Булгаков всё ещё держал в голове этот «погромный» идейный след, который, как видно, появился ещё до церковного проповедничества 1920 года — осенью 1919 года, как реакция не на церковное,

---

[27] *Будницкий О. В.* Российские евреи между красными и белыми. С. 497.

а на сугубо идейное выступление Булгакова. Мемуарист свидетельствовал о Булгакове: «Я был одним из последних, с кем он простился в Севастополе и я же оказался, вероятно, первым русским, встретившим его в Константинополе после высылки из СССР[28]. Не могу, конечно, этого утверждать, но и не могу отделаться от тогдашнего впечатления, что годы советчины как-то его внутренне надломили. И наши разговоры на разные темы привели меня к некоторому общему заключению: даже для людей самого большого ума их эмоции играют огромную роль, временами даже смещающую их основную духовную линию. Между прочим, помню, что вскоре после приезда, он сказал мне, что П. Б. Струве хочет собрать оставшихся в живых участников «Вех» и выпустить новый сборник[29]. Но у Струве возникли разногласия с Бердяевым. «П. Б. пишет все о смуте... Нет уж, какая там смута!» Очень беспокоило о. Сергия то, что кто-то приписал ему погромные проповеди в Крыму у белых, чего, конечно, не было. И он спрашивал, где это было напечатано»[30].

Из изложенного следует сделать вывод о том, что по поручению церковного руководства в сентябре 1920 года Булгаков составил «покаянное послание» к пастве, которое получило широкое распространение в Севастополе, в том числе в виде «прокламаций», и не содержало в себе прямой призыв к погромам, но давало для них — в конкретных общественно-исторических условиях — идейную и «церковную санкцию». Конфликтный и опасный общественно-политический смысл такого рода «послания» был очевиден главе военной и гражданской власти белого Крыма генера-

[28] О хронологии этого пути см: *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу // Исследования по истории русской мысли. 6. Ежегодник за 2003 год. М., 2004. С. 598–604.

[29] Об этом проекте см.: *Колеров М. А.* «Новые Вехи»: к истории «веховской» мифологии (1918-1944) // Вопросы философии. М., 1995. № 8.

[30] *Цуриков Н. А.* Мои встречи с о. Сергием Булгаковым (1908–1934) / Публ. В. А. Цурикова // Н. А. Цуриков. Прошлое. М., 2006. С. 346.

лу Врангелю и не мог не быть очевиден самому Булгакову, имевшему, в отличие от самого Врангеля, личный многодесятилетний опыт публичной публики, революционной, парламентской и церковно-общественной. Сведения о такой косвенной «погромной агитации» Булгакова по мере его публичных выступлений в Крыму распространялись в печати уже с 1919 года и в 1920-м и дальнейшие годы получили лишь новое подтверждение и дыхание. Легко ли соединялась эта публичная политика Булгакова с его культурно-философскими убеждениями — вопрос риторический, ибо с любыми убеждениями практическая политика вступает в конфликт и любые индивидуальные, а не школьные, убеждения оставляют достаточный простор для противоречащих им применений.

М. А. Колеров

К определению социально-политического смысла трактата П. А. Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933)[1]

Общественно-политическая деятельность и социально-политические взгляды русских философов начала XX века — тема, изначально ставшая естественной и неотъемлемой частью любого нашего знания о русской философии Нового времени. Времени, когда подавляющее большинство русских культурных деятелей — одновременно было активным общественно-политическим большинством в русской интеллектуальной среде: независимо от того, протекала ли общественная борьба русских мыслителей в оппозиционной (революционной, социалистической, либеральной, консервативной) перспективе или была подчинена охранительным (государственническим или мистически-монархическим) ценностям. Тема эта естественна и тексты источников, её фундирующих, весьма многочисленны. Из исследований политических взглядов русских охранителей, консерваторов, либералов и революционеров, причастных к публичному философствованию, составляется огромная библиотека.

[1] Расширенный вариант статьи, впервые опубликованной в журнале «Энтелехия» (№ 23. Кострома, 2011).

Но в части именно профессиональной, нормативной философии, особенно философии религиозной эта библиотека, пожалуй, будет очень бедна. И не только потому, что профессура, например, Московской духовной академии, предпочитала ограничиваться внетекстуальным и ритуальным лоялизмом (что, в частности, не могло не служить одним из факторов появления массового революционного «обновленчества» в среде учащихся духовных заведений). И не только потому, что практический либерализм, например, Владимира Соловьёва, с головой тонул в его мистическом мессианизме там, где речь шла о политике и национализме. И не только потому, что, например, широко известные марксизм и христианские социализм и коммунизм, пока их не сменил внеисторический монархизм Сергея Булгакова, в их историческом контексте, не-дидактически, исследовательски проанализированы ещё очень слабо. И это при том, что Сергей Николаевич Булгаков, для **политических** кругов его общественной активности оставаясь, в общем, маловлиятельной «пехотой», для **левой религиозной** общественности начала XX века был несравнимым по мощности звучания и влияния — политическим вождём и трибуном.

Причина исследовательской бедности проблемы социально-политических взглядов русской «высокой» философии видится в том, что — пока русская «высокая» философия не была выброшена в эмиграцию и не принуждена была публично выстраивать свои личностные стратегии в западных лево-либеральном или право-консервативном дискурсах — её в России, по большому счёту, ничто не принуждало к прямому политическому высказыванию.

Это не только Советская власть в течение 1920-х годов последовательно приучала «высокую» философию к политическому молчанию, чтобы начиная с 1930-х оставить ей единственный и узкий коридор возможностей даже в философии. Это вся предреволюционная русская история приучала русскую «высокую» философию к более или менее молчаливому консенсусу вокруг узкого круга политических

тем. В этом консенсусе казалось достойным и достаточным «голосовать» за политическую свободу и социальную справедливость, создающие на своём фундаменте некую новую государственность и соборность, либо сразу утверждать, что с соборности и начинается истинная социальная свобода. О более подробных *credo* как-то не спрашивали.

И даже те из религиозно и общественно ангажированных философов, кто, например, какое-то время посвящал себя составлению, распространению и пропагандированию социальных программ, на деле оставался в пределах миметической социальности, коммуно-социалистической утопии, которая, впрочем, на прямых и всеобщих выборах (в Учредительное собрание), впервые прошедших в России в конце 1917 года, получила поддержку, страшно сказать, 90% населения страны.

Как только такая «социальная философия» приближалась на расстояние вытянутой руки к социальной реальности, ей приходилось либо капитулировать перед ней, либо апеллировать к иным языкам описания: политической, экономической, истории хозяйственного быта, начальной социологии, этнографии. Здесь надо особенно подчеркнуть, что названный общенародный социалистический консенсус 1917 года по структуре своей был неонародническим и марксистским. И что рвущийся к власти социал-демократический марксизм — ради достижения власти пошёл на крупнейший компромисс с неонароднической (социалистов-революционеров, эсеров) теорией, признав право абсолютного большинства населения страны, то есть крестьянства, на «чёрный передел», то есть уравнительную аграрную революцию — похозяйственную мелкую собственность на землю — и надолго задвинул на политический край свою идею коммунистических крупнотоварных аграрных коммун.

Но и неонародническая теория именно в том и была «нео», что, в отличие от народничества XIX века, фактически отказалась от мифа об общинной социалистической соборности и сделала ставку на «трудовую земельную собственность»,

то есть семейные аграрные хозяйства, которые и победили в «чёрном переделе» 1917–1918 годов. Язык описания этой «трудовой земельной собственности» был марксистским[2]. А пафос общинной, крестьянской, социальной, социалистической соборности у русских неонародников начала XX века всё чаще сменялся пафосом новых религиозных исканий и именно религиозной в своих основах соборности.

Массовая «трудовая» крестьянская собственность, в центре страны рождённая общенародным консенсусом в 1917 году (на окраинах она была и прежде) и описанная на языке неонароднической теории начала XX века, надолго пережила неонародников в России. И если они, эсеры, были политически (позже — физически) уничтожены большевиками к 1922 году, то она, частно-семейная крестьянская собственность (конечно, так и не ставшая чисто «трудовой», то есть на деле постоянно использовавшая наёмный, «батрацкий» труд), дожила до конца 1920-х — начала 1930-х (а в новоприсоединённых в СССР землях и до конца 1950-х). Но уже без идейно-политического представительства. И если кадровое ядро советской власти конца 1910–1920-х гг. в военном деле составили офицеры императорского Генштаба и Первой мировой войны, в управлении экономикой — дореволюционные внепартийные инженеры, марксисты и социал-либералы, то лидерство в руководстве аграрным делом вплоть до коллективизации конца 1920-х — начала 1930-х принадлежало экономистам — пред-

[2] И в рамках марксистской социал-демократии росло понимание того, что естественная экономическая реальность не подтверждает старого марксистского «прогноза» об аналогичной промышленной концентрации сельского хозяйства и экономической победе капиталистических латифундий, что мелкотоварное индивидуальное крестьянское хозяйство даже в условиях монополизации промышленности устойчиво и прогрессивно. К этому выводу приходил в своём крупнейшем марксистском исследовании Сергей Булгаков («Капитализм и земледелие», 1900) и развивал его далее, параллельно со своим движением «от марксизма к идеализму» и далее к «христианскому социализму». См.: *Колеров М. А.* Булгаков-марксист и Булгаков-ревизионист. Новые тексты // Исследования по истории русской мысли [3]. Ежегодник за 1999 год. М., 1999.

ставителям неонароднического синтеза марксистской науки и народнической частно-«трудовой» крестьянской этики, самой яркими фигурами среди которых были Н. Д. Кондратьев и А. В. Чаянов (и другие служившие в 1920-х гг. на руководящих постах в советских экономических органах, в первую очередь, меньшевики[3]), репрессированные большевиками в 1930 году по обвинению в организации подпольной, антибольшевистской — мифической, но терминологически абсолютно точной — «Трудовой крестьянской партии».

Это обширное предисловие понадобилось мне для предельно общего, неизбежно уязвимого в деталях, но непременного введения в ту часть взглядов Павла Александровича Флоренского, которую принудительно «выдавила» из философа советская государственная безопасность на следствии 1933 года и которая была суммирована автором в подневольном трактате «Предполагаемое государственное устройство в будущем», ставшем частью следственного дела в ОГПУ, по которому был осуждён и в итоге погиб Флоренский. Я пользуюсь изданием текста, вновь осуществленным игуменом Андроником (Трубачёвым)[4] и далее при цитировании трактата даю ссылки на страницы издания внутри текста.

В републикованном в приложении к названному изданию трактата очерке А. В. Зябликова уже было дано краткое описание нормативной социально-политической «картины мира» Флоренского, которая реконструируется из по-

---

[3] О них см. содержательные воспоминания-исследования: Н. Валентинов (Вольский). Новая экономическая политика и кризис партии после смерти Ленина: Годы работы в ВСНХ во время НЭП. Воспоминания [1956] / Сост. С. С. Волк. М., 1991; Н. Ясный. Советские экономисты 1920-х годов. Долг памяти [1967]. М., 2012.

[4] *Свящ. Павел Флоренский*. Предполагаемое государственное устройство в будущем: Сб. архивных материалов и статей / Сост. игумен Андроник (Трубачёв). М., 2009. Первая публикация текста принадлежит С. Л. Кравцу, игумену Андронику, С. М. Половинкину, Н. В. Тарасову (Литературная учёба. М., 1991. № 3), затем текст был переиздан в собраниях сочинений Флоренского: М., 1996 и М., 2007 (С. 46).

ложений трактата: (1) одновременное ограничение государственного абсолютизма и «демократической анархии», (2) отказ от партийно-представительской системы в пользу (3) разделения и сосуществования сфер государственного единства и частных индивидуальностей и (4) институтов их неполитической самоорганизации; (5) ограничение государственного планового хозяйства в пользу частной инициативы в торговле и сельском хозяйстве[5].

Это корректно изложенное резюме трактата, очевидно, находится в явном противоречии с образом мира Флоренского, который был составлен на основе других текстов Флоренского Михаэелем Хагемайстером. Исследователь резюмировал его так: «Флоренский называет себя человеком средневековым. Восторгаясь иерархичностью и закрытостью средневековой картины мира, он настойчиво вписывает себя в неё. Признаками культуры этого типа он полагает объективность, коллективизм, конкретность, целостность, синтетическое видение и реализм, а в культуре противоположного — ренессансного — типа усматривает субъективность, индивидуализм, абстрактность, аналитизм, сенсуальность и саморазрушение. Ренессанс и гуманизм знаменуют для Флоренского распад божественного миропорядка и, тем самым, грехопадение Запада»[6]. Однако, как видно из общих принципов упомянутого «советского» трактата, от современной Флоренскому действительности 1920–1930-х гг. он вовсе не требует иерархичности и деиндивидуализации, хотя и назвал себя на допросе 29 февраля 1933 года «романтиком средневековья» (с. 132). Но Хагемайстер определяет общий смысл трактата так: «этатическая социальная утопия, заставляющая вспомнить автори-

---

5 *Зябликов А. В.* «Праведное» государство в понимании П. А. Флоренского // Свящ. Павел Флоренский. Предполагаемое государственное устройство в будущем: Сб. архивных материалов и статей. С. 181.

6 *Хагемайстер Михаэль*. Новое средневековье Павла Флоренского // Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник 2003. М., 2004. С.88.

таристские проекты Платона и Кампанеллы... Идеальное «государство будущего» рисуется как неподвластный внешним влияниям диктаторский режим с превосходно отлаженной организацией и тотальным контролем... В те же годы сходные идеологемы — культ воли и миф о вожде разрабатывался германскими правыми и противникам демократии, например, Карлом Шмиттом»[7]. Как мы увидим далее, о тотальном контроле Флоренский речи не ведёт и, более того, требует сохранения массовых механизмов, именно гарантирующих от такого тотального контроля. Что касается «Нового Средневековья», то следует признать, что европейская реальность того времени в абсолютном большинстве государств была гораздо ближе к такому описанному и предсказанному Н. А. Бердяевым в 1923 году «Новому Средневековью», являя собой гораздо более практичные и убедительные примеры такового, чем литературные и исторические инспирации. И диктаторы, автократоры, правящие антисемиты, корпоративисты, враги национальных меньшинств и уничтожители демократии большинства в 1920–1930-е годы были на самом деле явлены отнюдь не только в «разработках» Карла Шмитта, а что важнее для анализа текста — в политической практике большинства государств Европы, в том числе близких союзников таких стран традиционной демократии, как Англия или Франция: Португалии, Испании, Италии, Албании, Болгарии. Греции, Турции, Румынии, Венгрии, Австрии, Германии, Польше, Литве, Латвии, Эстонии.

В прямую противоположность этому историческому контексту и вменению Хагемайстера, даже утверждая необходимость нового вождя, «творца культуры» («как бы ни назывался... — диктатором, правителем, императором»), Флоренский пишет: «В основу государственного строя должно быть положено самое решительное отделение государственной политики... от конкретного проявления от-

[7] *Хагемайстер Михаэль*. Новое средневековье Павла Флоренского. С.97, 98.

дельных сторон и областей жизни, составляющих содержание всего общества. Предельная централизация первой группы вопросов ведёт к верховному единоначалию во всём том, что по сути дела должно быть единым. Напротив, всё то, что может и должно быть многообразным, что своим многообразием обогащает государство и делает отдельные его части нужными и интересными друг для друга, должно быть децентрализуемо, но опять на начале систематически проведённого частного единоначалия, а не в духе демократическом. Прежде всего сюда относится вопрос о народах, входящих в состав СССР. Индивидуализация языка, экономики, быта, просвещения, искусства, религии каких-либо меньшинств рассматривается не как печальная необходимость или временная тактическая мера, но как положительная ценность в государственной жизни» (с. 12).

Тем временем общее очертание социальной мысли Флоренского легко дать его собственным суждением, появляющимся в одном из завершающих разделов текста:

> «Крепкая сплочённость государства опирается не на монотонную унификацию всех его частей, а на взаимную их связь, обусловленную глубоким сознанием взаимной необходимости частей, нужности каждой из них на своём месте. Если быт есть цветение жизни каждой из частей государства, то разнообразием этого цветения проявляется организация государства как единого целого, а не механически накопленных единиц, случайно находящихся под одной оградой» (с. 34).

«Цветение жизни». Историку русской мысли и особенно её специфического революционно-консервативного крыла эта формула Флоренского, лежащая в пределах хрестоматийной дихотомии системы и единства, неизбежно напоминает (очевидно, развивая) и известные образы: «дела становятся час от часу мудренее, отношения сложнее» (Михаил Погодин), «цветущая сложность» (Константин Леонтьев), «усложнение жизни» (Пётр Струве). Леонтьевскому «Надо подморозить

Россию, чтобы она не гнила» соответствует и эта формула Флоренского: « [Вся] жизнь цивилизованного общества стала внутренним [противоречием] и это не потому, что кто-либо в частности особенно плох, а потому что разложились и выдохлись те представления, те устои, на которых строилась эта жизнь.... Не война и не революции привели их к [такому] положению, но внутренние процессы; война же и [революции] лишь ускорились обнаружение внутренних [язв]. Может быть, какими-либо искусственными [мерами] и можно было бы гальванизировать на [какое-то] время труп монархии: но он двигался бы не [самостоятельно] и вскоре окончательно развалился бы» (с. 10–11).

Анализируя же здесь менее общий, более детальный, «нисходящий» уровень социально-политической программы Флоренского, следует, во-первых, проследить логику её изложения (отдавая себе отчёт, что даже для такого профессионального систематика, как Флоренский, условия заключения, в которых создавался трактат, вполне способны заметно исказить внутреннюю логику текста).

Вслед за «1. Общими положениями» и «2. Историческими предпосылками» вполне конституционно следуют «3. Государственный строй» и «4. Аппарат управления». Но вот далее классическая очередность сфер государственной жизни, требующая начать их освещение с вопросов хозяйства и права, нарушается Флоренским в пользу сфер гуманитарных и даже идеократических, если бы сам Флоренский не отвергал бы идеократических притязаний современного ему советского государства: «5. Образование и воспитание», «6. Религиозные организации». И непосредственно вслед за этими разделами, призванными регулировать производство и воспроизводство ценностей, Флоренский переходит к их массовой экономически-стихийной основе — реализованной в «чёрном переделе» 1917–1918 гг. и только что (к 1933-му году) в корне революционно уничтоженной и добиваемой в СССР «крестьянской утопии» — сфере массового индивидуального мелко-

го материального производства и частной собственности: «7. Сельское хозяйство».

Прежде чем этот раздел трактата будет исследован с точки зрения его социально-политической характеристики и предметной «партийной» ориентации, следует перечислить дальнейшую логику общественного системотворчества Флоренского, как она развернулась в его трактате для ОГПУ.

«Хозяйственную» часть трактата, во главу которой Флоренским вынесена «крестьянская утопия» сельского хозяйства, продолжает «8. Добывающая промышленность», в которой автор видит, прежде всего (экспортное) лесное дело и (топливное и рудное) горное дело. Здесь Флоренский, ратуя за экономически самодостаточное государство и критикуя его зависимость от экспорта и импорта, требует максимального учёта и использования разнообразия ископаемых природных ресурсов страны для её «индивидуального пути» во внешней политике, а также избавления оценки (капитализации) природных ресурсов России от «оценок внешнего мирового рынка», то есть биржевых спекуляций. «9. Перерабатывающая промышленность» понимается автором почти исключительно с точки зрения расширения ресурсных возможностей экономики — в деле «синтеза материалов» (с. 23). Цель этого химического синтеза в промышленных масштабах, несомненно, всё та же: самодостаточные экономика и государство.

«10. Финансовая система» толкуется, в первую очередь, как валютный инструмент связи с внешним рынком, рассуждение о котором сразу же возвращает к идее ограничения импорта путём «общей внешней политики, направленной в сторону экономической изоляции от внешнего мирового рынка» (с. 23–24). И вскоре, после обрисовывания гарантий защиты внутреннего рынка и соответствующего ему общества от внешнего вмешательства: вновь к проповеди (промышленной) «местной индивидуализации», децентрализации и творчества (с. 24), доминирующей и в мыслях Флоренского о наци-

ональной, культурной, образовательной, демографической, кадровой политике, торговле, науке («11. Торговля», «12. Кадры», «14. Народное здравие», «15. Быт»).

Самоизоляция и самодостаточность, видимо, требовали внешней консолидации государства. Именно это обстоятельство в устах советского лидера-основателя В. И. Ленина превращало формально чисто экономический лозунг «монополии государства во внешней торговле» в мощный политический закон, условие выживания большевизма, требовавший фундаментальной защиты Советской власти от внешних «эволюционных» посягательств. Известно, что именно на внешнеэкономические связи в отношениях с Советской Россией великие державы начала 1920-х годов (Англия, Франция, США) и ещё более — их советники из лагеря русской политической эмиграции — возлагали особые надежды в деле «приручения» большевизма: требовали права прямой внешнеэкономической деятельности для хозяйствующих субъектов в России, экстерриториальных иностранных концессий, признания царских внешних долгов для их капитализации и обмена на производственные и ресурсные активы, становление большевистского «термидора», основанного на независимой общественно-финансовой инициативе интеллигенции, «бонапартов» из военной среды, религиозного и собственнического перерождения режима, диктуемого. Религиозным и собственническим возрождением крестьянского большинства. Именно поэтому контролируемая в России большевиками несоветская русская интеллигенция — в том числе такие отнюдь не сторонники «Нового Средневековья», как В. М. Бехтерев, С. Ф. Ольденбург, М. Горький, — настоятельно требовала от Запада — в написанном ей большевиками и солидарно подписанном ею обращении к Западу — экономического участия в восстановлении промышленности и культуры на условиях большевистской монополии и политического невмешательства в «восстановление»

России по большевистскому плану[8]. Похоже, в этом у Флоренского не было принципиальных разногласий с большевиками, ибо ему также требовалось изолировать саморазвитие русского общества от внешнего вмешательства, другое дело — что большевики стремительно истребляли остатки саморазвития большинства, а Флоренский надеялся на его сохранение. В этом контексте представляется существенным и личный опыт Флоренского по экспертному участию в советском плане электрификации России 1920-х годов (ГОЭЛРО), который сам по себе впервые экономически продемонстрировал отказ большевиков от перспективы «мировой революции», ради которой Россия, максимально «открытая внешнему миру» в качестве расходного материала, должна была послужить «запалом» к революции на Западе и водителем революции на Востоке, — отказ в пользу некоторой именно индустриальной (энергетической и промышленной) самодостаточности Советской России как государства, обреченного на существование в конкурентной и враждебной среде, «открытость» которой была уже не преимуществом, а слабостью неконкурентной и слабой большевистской экономики.

Раздел «13. Научное исследование» содержит в себе ёмкую формулу, которая апостериори описывает стержень индивидуальной стратегии мыслителя в общественном и государственном деле, которая видится ему моделью для «обратной» государственной стратегии в отношении экономики и общества. Довольно оригинально для русской политической мысли того времени Флоренский прямо включает эту модель отношений общегосударственного и индивидуального не просто в контекст, но непосредственно в центр внешнеполитических и внешнеэкономических задач государства, то есть, можно сказать, его «ин-

---

[8] *Колеров М. А.* На пути к лояльности: «Декларация трудовой интеллигенции» (1920) // Русский Сборник: Исследования по истории России. VI. М., 2009. С.163–174.

дивидуальной миссии» в мире, лишённой кстати, в прямом противоречии тогдашней практике большевиков и их соседей (в лице Гитлера, Пилсудского, Муссолини, Ататюрка, Хорти, Антонеску) какого бы то ни было геополитического мессианизма в пользу предельно прагматической государственной самодостаточности. Флоренский прямо постулирует «отказ от вмешательства в политическую жизнь других государств». Поэтому, пишет он, «потребность в валюте могла бы быть весьма ограничена» (с. 23). Ясно, что Флоренский имеет в виду внешнеполитические потребности в валюте — для субсидирования участников Коммунистического интернационала, турецкой национальной революции Ататюрка, китайской национальной революции Чанкайши и др. Но исторический факт состоял в том, что абсолютно преобладающая доля советских валютных ресурсов направлялась не на «мировую революцию» — тем уже в 1930-е годы, на приобретение на Западе технологий и готовых производств, которые самодостаточное государство Флоренского ещё могло бы самостоятельно породить в XVIII–XIX вв., в период первой индустриализации, но явно не в XX-м. Потому и представляется перспективным сопоставление этого изоляционистского пафоса Флоренского с пафосом известного трактата И. Г. Фихте «Замкнутое торговое государство: Философский проект, служащий дополнением к науке о праве и попыткой построения грядущей политики» (1800).

Красноречивым было бы и помещение изоляционистских размышлений Флоренского в контекст современной ему европейской военно-политической и военно-экономической мысли 1920-х — 1930-х гг., во Франции, Англии, Италии, Германии и СССР — после опыта Первой мировой войны 1914–1918 гг. солидарно размышлявшей в категориях «тотальной мобилизации» всех сфер жизни государства в ходе войны и опоры на собственные, желательно — самодостаточные в рамках государства, государства и его колоний, государства и его сопредельных сателлитов, ресурсы в ходе её подготовки.

Но это, пожалуй, даже не интеллектуальный контекст мысли Флоренского, а просто столь же консенсуальный (как и в случае с «крестьянской утопией») *die Zeitgeist*.

Итак, в «научном» разделе трактата Флоренский проговаривает формулу государственного развития, в принципе равно сближающую его и с позитивистской социалистической и особенно марксистской теорией XIX века, и с большевистской и советской риторикой научно-технического прогресса как прогресса общественного, и с «космизмом» Николая Фёдорова, и даже с «ноосферой» Владимира Вернадского. И это тоже die Zeitgeist, соединяющий сциентистские утопии с, казалось бы, весьма далёкими от них утопиями теократическими. Флоренский пишет:

> «Если вообще современная экономика всецело зависит от техники, а последняя обусловлена научным исследованием, то в обсуждаемом самозамкнутом государстве, пролагающем путь к новой культуре и в новых природных и социально-исторических условиях, научному исследованию принадлежит значение решающее» (с. 27–28).

И далее, в конце трактата:

> «Обсуждаемое государство представляется крепким изнутри, могущественным *совне* и замкнутым в себя целым, не нуждающимся во внешнем мире и по возможности не вмешивающимся в него, но живущим своею, полною и богатою, жизнью. Вся экономическая политика этого государства должна быть построена таким образом, чтобы во всякой области своей жизни оно могло удовлетворяться внутренними ресурсами и не страдало бы от изоляции, как бы долго последняя не тянулась» (с. 36).

И только исчерпания гуманитарных, краткого касания хозяйственных и вводного утверждения общегосударственных сфер, в завершение текста, Флоренский вновь об-

ращается к проблемам политики («16. Внутренняя политика (политическое управление)», «17. Внешняя политика», «18. Переход к обсуждаемому строю»). Оно становится довольно обширным в рамках трактата изложением самого что ни есть практицистского смысла этой части воззрений философа (включая необходимость унаследования новой, послебольшевистской властью таких достижений советской власти, как промышленный потенциал, Красная армия, партийные кадры, и даже требование об установлении запрета на возвращение в страну (политической) эмиграции (с. 37–39). Категорическое отвержение партий и партийной борьбы как подобия хаоса уравновешивается утверждением «общей культуры» (С. 35) (в общем марксистском смысле этого слова как совокупности цивилизованных общественных и хозяйственных навыков, равно входящего в лексикон столь разных политиков, как Струве и Сталин). При этом в качестве действующих институтов («общей культуры») советской власти, в которые Флоренский предлагает «внедрить новые идеи» (с. 40) и которые станут орудиями смены курса после «некоторого сдвига в руководящих кругах» (с. 39) фигурируют не только вполне очевидные нейтральные части государственной инфраструктуры (Красная армия, заводы), но и органы конкретно советской политической и экономической диктатуры (колхозы, крупные промышленные объединения, партия и партийные активисты) (с. 40).

Наконец, возвращаясь к проекту «крестьянской утопии», сельскому хозяйству, которое Флоренский уверенно поставил во главу социально-экономической реальности, следует уточнить: что же предлагает он внедрить в сознание руководящих партийцев и колхозы (!!) и чем это является в контексте русской социально-политической истории первой трети XX века. Флоренский пишет:

> «В основном экономическое направление обсуждаемого строя может быть охарактеризовано как государственный

> капитализм... Для России основным видом промышленности, по крайней мере на ближайшее время, должна считаться промышленность сельскохозяйственная, причём производственная единица мыслится как колхоз» (с. 20).

Вот к этим колхозам и планируется применить «индивидуализацию» и «чрезвычайную децентрализацию» хозяйств с точки зрения их общегосударственного управления. Логично полагая, что задачи селекции, агрономии, улучшения почв в тех исторических условиях крестьянской кредитно-финансовой нищеты могли быть предметом деятельности лишь крупных хозяйств, Флоренский категорически вменяет им эту, требующую долгосрочных и крупных инвестиций, работу, а также просвещение — одним словом, «общую культуру» — в качестве главной задачи. И уже рядом и в тени этих государственных латифундий, выводимых из-под централизованного планирования и руководства, по замыслу Флоренского, и наращивается число личных и мелкотоварных хозяйств, в экономической перспективе которых Флоренский не сомневается.

Только ли едва — к моменту написания трактата — свершившийся опыт репрессивной, голодной и убийственной для сельского хозяйства сталинской коллективизации, о выдающихся плодах которой могла рассказывать только сталинская пропаганда, а ни в коем случае не массовая «индивидуальная» реальность, убеждал Флоренского в том, что — в значительном противоречии с неизменным утверждением общей и частной, культурной, политической и экономической ценности «индивидуального» — следует принять как необратимый факт свежевыстроенную советскую систему колхозов как латифундий? И лишь затем эволюционно выводить из-под неё «крестьянскую утопию», совмещая её с потребностями в централизованных государственных инвестициях — так, как это с течением времени принималось и в неонароднической среде. Можно было бы указать, что уже в современной Флоренскому лите-

ратуре было ярко показано (речь идёт о книге Петра Струве 1913 года «Крепостное хозяйство: Исследование по экономической истории России в XVIII и XIX в.»), как проведенная по радикальной формуле отмена крепостного права в 1861 году привела к разорению и гибели большинства помещичьих аграрных хозяйств — примеров товарного аграрного производства и «общей культуры», к общей деградации сельского хозяйства, вступившего в стадию массового крестьянского малоземелья, которая в итоге и привела «чёрному переделу» 1917–1918 гг., в конечном итоге политически уничтожившему основы «общей культуры» в стране, но Флоренский очевидно не читал столь специальной литературы.

Можно предположить, что развернувшаяся на его глазах трагическая судьба «крестьянской утопии», а также понимание задач общегосударственной мобилизации, и подвигли Флоренского, — не в утопии, а в практической «переходной» части от большевизма к утопии — почти исключить из своего проекта, несомненно, по условиям его идейного генезиса, более близкую ему «крестьянскую утопию» массовой хозяйственной индивидуальности.

Подводя итог, следует сказать, что выступивший перед ОГПУ с социально-политическим трактатом Флоренский продемонстрировал особую чуткость к *мобилизаторскому* «духу времени» в том, что касается внешнего могущества государства и, вероятно, внедрения «общей культуры» в социальную реальность и проведения государственным реформ руками самой советской власти, и, несмотря на компромиссы, одновременно показал особую последовательную убеждённость в ценности *индивидуального*.

Владимир Янцен

Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1973) как источник по истории русской мысли

Продолжая серию публикаций эпистолярного наследия русско-украинского философа и слависта Дмитрия Ивановича Чижевского (1894–1977)[1], обратимся сегодня к его переписке с философом и богословом Георгием Васильевичем Флоровским (1893–1979)[2].

Переписка эта, особенно в своей наиболее интересной ранней части, дошла до нас, к сожалению, лишь фрагментарно: оба корреспондента, придавая большое значение сохранению посланий своих адресатов, к собственным письмам относились менее внимательно, не имея за редкими исключениями привычки писать их под копирку или сохранять черновики. Обстоятельства жизни в эмиграции, бурные исторические события XX столетия, непосредственными участниками которых они были, частая смена мест жительства и работы тоже не способствовали сохранению эпистолярной части их личных архивов. Но и того, что мы сегодня можем предложить вниманию читателей, достаточно, чтобы отметить, во-первых, удивительное постоянство тем этой почти полувековой переписки, во-вторых, ее дружеский и взаимообогащающий характер.

Редкая жизнь протекает в монолитном единстве и топографическом постоянстве. Под влиянием внешних обстоятельств, деятельности, которой человек себя посвящает, целей, которые он себе ставит и с большим или меньшим успехом осуществляет, она обычно разбивается не на общеизвестные возрастные периоды, а на более мелкие или крупные отрезки времени. Большинство из них бывает связано с переменой «географии» жизни и с почти полной заменой повседневной сферы общения, то есть круга лиц, с которым мы свою жизнь постоянно делим. И различие между теми «я», которые в них думают, проявляют свою волю, действуют и живут, подчас бывает настолько велико, что с полным правом можно было бы говорить, если и не о *разных людях*, то, по крайней мере, о *множестве разных жизней* одного и того же человека в течение его одной нормальной жизни. Доказать это очень легко, конфронтировав любого человека с его словами и действиями из таких его «прошлых жизней». Реакции на эту конфронтацию могут быть самыми различными: от сентиментального умиления до полного отторжения, но смысл их обычно один и тот же — эффект *неузнавания себя*, как если бы речь шла не о *себе* самом, а о каком-то *другом* человеке. В идеале задача биографического очерка и должна состоять в том, чтобы по возможности точно установить эти *относительно самостоятельные отрезки* интересующей нас жизни и найти *связующие их звенья*. Путей к разгадке тайны *единства личности* не так уж много. Один из них — изучение ее духовных ценностей и тем повседневного общения.

Поскольку в нашем очерке речь идет о классиках русской и украинской мысли XX века, биографическое и духовно-историческое значение их малоизвестной переписки трудно переоценить. Более того: существующие на сегодняшний день описания личных архивов Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского убедительно свидетельствуют о том, что *именно эпистолярий является самой обширной частью их наследия*[3]! Но частью, хуже всего собранной, менее всего известной, почти неисследованной. Как это ни странно, в за-

рубежных архивах Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского наряду с работами и письмами выдающихся ученых, людей искусства и политических деятелей прошлого столетия бережно хранится разный рекламный хлам, контрольные работы безвестных студентов, поздравительные открытки, визитные карточки технических сотрудников и вообще случайных знакомых. И это, безусловно, правильно. Странность в другом: писем самих классиков в их личных собраниях почти нет, и архивным работникам не приходит в голову, что это — существенный пробел, заполнением которого можно и нужно целенаправленно заниматься.

Публикация переписки Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского представляется нам не только вкладом в заполнение одного из таких пробелов, но и весьма перспективным направлением изучения их биографий и творчества: личных контактов, сфер и тем общения, общих ценностей, взаимных влияний и отталкиваний. Знакомясь с этой перепиской, мы получаем редкую возможность посмотреть на их творчество не статически, а с точки зрения его становления и развития, и не с позиции внешнего наблюдателя, а глазами самих корреспондентов.

Такой подход к истории русской мысли, конечно, требует *известной реабилитации биографического метода и возрождения жанра научной биографии*. Восстановление прав этого жанра в истории русской мысли диктуется самой логикой развития этой дисциплины: слишком долго *личностное* начало игнорировалось в ней как второстепенное в угоду различным рационалистическим и объективистским концепциям, слишком велики лакуны в изучении биографий русских мыслителей. Вместе с тем именно биографический метод позволяет скорректировать некоторые оценки творчества Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского, сложившиеся в России в период недоступности источников из их личных архивов.

Критическому пересмотру подлежит и история восприятия их творчества на Западе. За внешним благополучием акаде-

мических карьер Чижевского и Флоровского не следует забывать, ценой каких отречений и каких утрат это благополучие было достигнуто. Слов нет, они разделили судьбу множества российских мыслителей, оказавшихся в изгнании, и трагика их жизни — всего лишь капля в море общерусского и общечеловеческого страдания XX века. Но как раз количественные сравнения вряд ли уместны, когда речь идет о личных трагедиях. И одной из главных *трагедий* жизни Чижевского и Флоровского была *невостребованность их как философов* не только на родине, но и в эмиграции, особенно среди соотечественников. Какими были бы результаты их творчества, если бы оно складывалось при более благоприятных условиях и при более чутком отношении со стороны земляков, можно лишь догадываться по тому, что им все-таки удалось сделать в области философии. Хотя история мысли и не пишется в сослагательном наклонении, но внимательное изучение архивов наших корреспондентов приводит к выводу о том, что их философия не только *могла бы быть*, а в замыслах и частичной реализации *уже была* совершенно *другой философией*, чем известная нам по учебникам и широко распространенным ныне в исследовательской литературе мнениям. Тем самым эксперимент с сослагательным наклонением полезен уже потому, что он еще раз, хотя и на ином материале, подводит нас к важному общеметодологическому выводу: в истории русской мысли «несбывшееся» нередко в совершенно ином свете помогает увидеть то, что сбылось и общеизвестно[4]. «Невостребованность», «творчество вопреки», «нереализованные или лишь отчасти реализованные замыслы», «трагизм» — все это темы общего значения, причем не менее важные для истории русской мысли, чем, скажем, популярные ныне темы «полифоничности» или «диалогизма».

И все же полное слияние научной биографии с историко-философским исследованием таило бы в себе обоюдосторонние опасности.

Исключительно историко-философский подход к *личностям* выдающихся мыслителей становится односторонним

и даже *одномерным*, когда мы пытаемся видеть в них прежде всего и *только мыслителей, авторов классических трудов*, биография которых интересует нас лишь постольку, поскольку она может служить комментарием к этим трудам. Суть возникающей при таком подходе опасности искажения и обеднения личности прекрасно выразил В. Вейдле, говоря об о. С. Булгакове: «Труды его, для меня, неотделимы от его личности, но личность отделима от трудов, и она мне больше дала, глубже во мне запечатлелась, чем труды»[5]. Вопрос о единстве «учения» и «жизни», гармонии «творчества» и «личности», «гении» и «злодействе» — это всегда вопрос о конкретной жизни и конкретном человеке, решаемый путем биографического, а не историко-философского исследования. Идеальные типы хороши в «житиях святых» и в назидательной литературе, но совершенно неуместны в биографиях философов. Занимаясь восстановлением подлинного исторического облика выдающихся мыслителей и выяснением того личностного «больше», которое не сводится к их учениям, биограф должен быть готов увидеть в них конкретных людей, которым ничто человеческое не чуждо.

Вместе с тем, всматриваясь в запечатленные в переписке наших корреспондентов относительно самостоятельные отрезки их жизни, отыскивая связующие их звенья, размышляя над редким постоянством характерного для них мира ценностей и творческих интересов, не следует забывать об условности обычной для биографического жанра *периодизации* не только их жизненного, но и творческого пути по *географическому* принципу: «пражский» период жизни и творчества Д. И. Чижевского, «парижский» — Г. В. Флоровского и т. д. Такая периодизация не может автоматически переноситься в историю мысли, ибо там она была бы совершенно бессодержательной. Если для хронологии жизни ее привязка к географическим названиям, безусловно, имеет смысл, то единственным критерием периодизации творчества может быть только *развитие его содержания* (степень

оригинальности и завершенности мысли), а не констатация того факта, что осуществлялось оно, скажем, в Праге или в Париже. Для герменевтики философских и богословских теорий вопрос о времени и месте их возникновения вторичен.

Совершенно иначе обстоит дело в биографии, особенно при интерпретации и публикации переписки. Ни для кого не секрет, что достаточно полно собранная и добросовестно каталогизированная переписка (с точным указанием дат и мест написания писем, а также сведений о несохранившихся письмах) может стать фундаментом для хронологии важнейших событий исследуемой биографии. Для биографа не существует неважных деталей интересующей его жизни. Каждый незначительный исторический факт или источник может совершенно неожиданно приобрести центральное биографическое и историко-философское значение при сопоставлении с другими источниками, фактами и более широкими смысловыми контекстами («архив эпохи»[6]). Пространственные и временные, синхронные и асинхронные, персональные и групповые, теоретические и исторические, моно- и междисциплинарные параллели, статистические, хронологические, топографические, библиографические, архивные, текстологические, лексические, графологические сравнения, смещение исследовательской установки с содержания на форму, смещение хронологических рамок — все это может стать методологической основой для рассмотрения объекта исследования в новой перспективе и тем самым для получения нового знания. Введение новых методов в гуманитарные науки связано сегодня прежде всего с возможностями информатики. Современная техника обработки, хранения и усвоения информации создала важные предпосылки для повышения объективности и точности гуманитарного знания. Если раньше на освоение и издание наследия выдающихся представителей мировой философской мысли уходили столетия, ныне такие задачи могут решаться всего за несколько

лет. То, что еще четверть века назад казалось в этой области фантастикой и книгой за семью печатями, сегодня стало обыденной и общедоступной реальностью. И только нашей крайней нелюбознательностью можно объяснить тот анахронизм, что наследие многих выдающихся представителей отечественной философской и богословской мысли до сих пор не освоено.

Анализ опубликованных и незавершенных работ, а также писем раннего Чижевского позволяет сделать вывод о том, что он был не только выдающимся *славистом*, историком славянской и западноевропейской мысли, но и вполне оригинальным *философом* и *историком церкви*. И, как таковой, подлежит открытию заново[7]. То же самое, вероятно, можно сказать и о творчестве о. Георгия, до конца своих дней живо интересовавшегося не одним *богословием* и *историей церкви*, но и *историей философии* и *литературы*. Вошедшая ныне почти во все биографические статьи об о. Георгии фраза о том, что идея «неопатристического синтеза» составляла основу его богословской и философской позиции, так и останется голой фразой, пока этот тезис не будет раскрыт и продемонстрирован в виде исследовательской программы написанных им работ или хотя бы его неосуществленных замыслов. Но из каких еще источников о них можно получить более исчерпывающую информацию, как не из писем самого о. Георгия?

Точная дата первой встречи Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского нам неизвестна. Она могла произойти в 1915–1916 годах, когда при эвакуации Киевского университета Д. И. Чижевский на год переводился в Новороссийский университет. Но скорее всего их личное знакомство состоялось в 1924 году в Праге, когда оба они вошли в правление Русского философского общества[8]. Первые сохранившиеся письма этой переписки написаны Д. И. Чижевским в 1926 году, накануне переезда Г. В. Флоровского из Праги в Париж. А накануне переезда Чижевского из Праги в Галле в начале 1932 года переписка прерывается. Ответные дово-

енные письма Г. В. Флоровского в личном архиве Д. И. Чижевского пока не обнаружены. 1949–1956 годы были временем наиболее интенсивного личного общения наших корреспондентов, поскольку семья Флоровских проживала тогда в Нью-Йорке, а Чижевский был гостевым преподавателем славистики Гарвардского университета в городе Кембридже (штат Массачусетс). Но их встречи и переписка возобновились в 1948 году, т. е. еще до переезда Чижевского в Америку, и продолжались после его возвращения в Германию в 1956 году до 1972 года с кратким перерывом в 1966 году.

Все же по некоторым прямым и косвенным свидетельствам эта хронология не отражает действительной картины общения обоих корреспондентов. Спорадические контакты между ними (передача приветов через третьих лиц, обмен оттисками и книгами) продолжались и после 1932 года, будучи прерваны лишь на время Второй мировой войны[9]. Но и в военный период они получали регулярную информацию друг о друге через брата о. Георгия, историка А. В. Флоровского, и через литературоведа А. Л. Бема, с которыми Чижевский тогда довольно интенсивно переписывался[10].

Известно, что в личной библиотеке Д. И. Чижевского было весьма редкое первое издание «Путей русского богословия» (1937) Г. В. Флоровского[11], а в библиотеке о. Георгия не менее редкое первое русское издание основного труда Д. И. Чижевского «Гегель в России» (1939). Одинаково трагичной была участь этих книг — почти весь их тираж погиб во время войны[12]. Вообще судьба главных трудов Флоровского и Чижевского во многом аналогична: оба они были задуманы как обобщающие работы по истории русской мысли[13], в обоих случаях первоначальный замысел пришлось ограничить более узкой темой, но специалисты все же совершенно справедливо расценивали и использовали их в учебном процессе как пособия не только по богословию или гегельянству в России, но и по истории русской культуры в целом[14]. Обращает на себя внимание и чисто

внешнее сходство разбивки материала обеих книг на неозаглавленные параграфы и перенесение значительного количества информации из основного текста в примечания[15]. Тем не менее совершенно различным было отношение Чижевского и Флоровского к переизданию своих основных трудов. Чижевскому без каких-либо особых осложнений удалось в 1964 году выпустить в свет в Германии второе расширенное и переработанное издание немецкого сборника «Гегель у славян»[16], в рамках которого и был в 1934 году впервые опубликован его «Гегель в России». О втором издании русской версии «Гегеля в России» точных сведений у нас нет, хотя в своей переписке Чижевский и сообщал, что такое репринтное издание было осуществлено в Европе без его ведома. Недавно в Киеве в переводе на украинский язык вышло третье издание русской версии книги[17], и, наконец, в Петербурге было подготовлено ее четвертое издание[18]. У о. Георгия переиздание «Путей русского богословия» постоянно наталкивалось на многочисленные препятствия и затруднения, главное из которых заключалось в том, что он стремился к существенной переработке и дополнению начальных и завершающих глав. Но поскольку вторым изданием должен был стать немецкий или английский перевод книги, осуществление его было связано с многими привходящими факторами: с поиском квалифицированных переводчиков и издательств, готовых оплатить перевод, с наличием свободного времени для переработки книги на чужом языке. Активное участие в экуменическом движении, загруженность административной, организационной и академической деятельностью не позволили Флоровскому работать над переработкой книги с той же энергией и интенсивностью, как при ее создании[19]. Но по письмам о. Георгия Чижевскому видно, что сбор материалов для дополнений к «Путям русского богословия» осуществлялся им постоянно, на него было потрачено немало времени и сил, и было бы просто загадкой, если бы результат этих усилий оказался нулевым. Но ответ на этот вопрос может

быть дан только после обстоятельного сравнительного анализа русской и английской редакций книги.

Красной нитью через десятилетия эпистолярного общения между Флоровским и Чижевским проходит обмен информацией о личной и академической жизни, лекциях, научных симпозиумах, докладах, творческих планах, о взаимно интересных новинках философской, богословской, исторической и славистической литературы, обмен собственными публикациями, помощь в их подготовке и устройстве в дружественных или курируемых ими изданиях, прямые и косвенные отклики на них в печати и переписке.

Собственно, прямых откликов было не так уж и много.

Г. В. Флоровский опубликовал в журнале «Путь» две кратких положительных рецензии на ранние работы Чижевского по истории философии на Украине[20]. О высокой оценке им историко-философских работ последнего свидетельствуют также многочисленные ссылки на них в примечаниях к «Путям русского богословия»[21]. Кроме того, при подготовке сборника, посвященного 70-летию Чижевского, о. Георгий использовал возможность для публикации неоднократно упоминавшейся в их переписке статьи о программе «Чтений по философии религии» В. С. Соловьева[22].

Чижевский рецензий на работы Флоровского не писал. Но и в печати и в письмах постоянно упоминал об «основоположной истории русского богословия Г. В. Флоровского»[23]. Однако из публикуемой здесь переписки мы узнаем, что в 1937 году он, хотя и в частном порядке, но все же откликнулся на выход «Путей русского богословия»[24]. Отсутствие в публикации именно этого его письма, в течение многих лет упорно разыскивавшегося нами, объясняется тем, что оно хранились о. Георгием не в разделе корреспонденции, а среди материалов с дополнениями к «Путям русского богословия», которые он собирался использовать при переиздании своего основного труда, и, таким образом, это письмо не могло быть идентифицировано работниками отдела рукописей и редких книг библиотеки Принстонского

университета как письмо Чижевского. Остается надеяться, что кто-нибудь из исследователей истории русской мысли еще сумеет, отыскав его среди указанных материалов[25], устранить этот существенный пробел нашей публикации. В качестве дополнений к «Путям русского богословия» Чижевский написал для сборника в честь 75-летия о. Георгия Флоровского[26] статью «Замечания к духовной истории восточных славян»[27], посвященную малоисследованной теме восточно-славянского язычества. Но поскольку выход сборника постоянно задерживался, в несколько переработанном и расширенном виде он опубликовал ее с посвящением о. Георгию в «Новом Журнале» под названием «Эвгемеризм в старославянских литературах»[28]. Надо сказать, что по своему влиянию на творчество Чижевского «Пути русского богословия» сравнимы только с ранними статьями В. В. Зеньковского о Гоголе, с «Очерком развития русской философии» Г. Г. Шпета, «Русским мировоззрением», «Предметом знания» С. Л. Франка и «Святыми Древней Руси» Г. П. Федотова. Но влияние на него этих книг было весьма своеобразным: восхищение ими и понимание «вершинного» характера их как своеобразных «вех» и «ориентиров» развития и освоения русской мысли, всегда сочеталось у Чижевского с утрированно личным, пристрастно-ревностным отношением к ним как к пунктам отталкивания, чтобы не сказать — «душевным травмам», к которым и не хотел бы, да не можешь мысленно не вернуться, работая над теми же самыми проблемами[29].

Спектр обсуждаемых в переписке биографических и философских вопросов очень широк. Поэтому совершенно естественным было перенесение комментариев в подстрочные примечания к публикуемым письмам. Здесь же хотелось бы обратить внимание читателей на три существенных темы.

Флоровский и Чижевский, каждый по-своему, определенно обладали даром рассказчиков и мемуаристов. И приходится только сожалеть, что собственно мемуарных текстов у них было не так уж много и что посвящены они в основ-

ном не автобиографическим сюжетам, а тем или иным выдающимся современникам, коллегам, знакомым и друзьям ученых. Но иногда биографически более важным оказывается не то, *что* интересующие нас персонажи говорят *сами о себе*, а то, *что* и *как* они говорят *о других* людях. Уникальность этой переписки как источника истории русской мысли как раз и состоит в том, что она очень богата «личными впечатлениями», «персональными параллелями» и «портретами современников», которых ни в какой литературе и ни в каких других письмах Флоровского и Чижевского не найти. Более того: если повнимательней вчитаться в работы Флоровского и Чижевского, то характернейшей их чертой окажется именно *персонификация истории мысли*, попытка возвращения различным течениям и направлениям философии, богословия и литературы их духовно-личностного начала, возвращение из небытия и забвения подлинных субъектов и деятелей истории[30]. В этом труды наших корреспондентов существенно отличались от широко распространившихся в XX веке рационалистически-просвещенских концепций истории мысли.

Но собственная интимно-личная сфера, по крайней мере в письмах Чижевского к Флоровскому, почти не затрагивалась, лишь изредка находя в них косвенное отражение (например, в гротескной теме «неуловимого Шпета», «пропавшего Ниллеса» — неспособности Чижевского в течение нескольких лет вернуть Флоровскому давно ненужные уже ему книги — или в демонологической тематике его послевоенных писем). Известно, что многие сотни страниц писем Чижевского середины 20-х — начала 30-х годов к другим корреспондентам свидетельствуют о, казалось бы, объективными обстоятельствами его жизни непосредственно неспровоцированном и ими одними необъяснимом *перманентном состоянии депрессии* (он огульно чернит все вокруг, особенно все пражское, причем не только чешское, но и украинское и русское, — и довольно часто идеализирует все фрейбургское и вообще немецкое, а мистическая

антитеза «грязи» и «света» проходит красной нитью через все его письма, скажем, к Ф. Гоман)[31]. Вероятнее всего, непосредственной причиной его депрессии был неудачный брак и затянувшееся раздвоение между явным охлаждением к жене и чувством долга по отношению к ней и общему ребенку (имевшее в своей основе структуру нерешенного вопроса: «ни да — ни нет», «я безнадежно женат...»[32]). Второй причиной могли быть *экзистенциальные проблемы и национальные конфликты*, в которые он, помимо своей воли и вопреки своим убеждениям, был вовлечен в украинской, русской, чешской и немецкой Праге. Сам Чижевский этого времени — очень *разнолик*, косвенным свидетельством чего являются хотя бы разные варианты его одновременных подписей: для украинцев он «Чижевський», для русских — «Чижевский», для немцев — «Tschiżewskij», для друзей среди них — просто «Tschi», для чехов — «Čiževskij», «Čyževśkyj» или «Čiževský» — последний вариант особенно предпочитался им после открытия рукописей Я. А. Коменского (Komenský). Конечно, только из разнообразия подписей одного и того же человека нельзя делать вывода о его беспринципном лицедействе или оборотничестве, поскольку оно просто диктовалось разными алфавитами и системами их транскрипций, принятыми в тех культурных ареалах, в которых ему одновременно приходилось жить и работать в эмиграции. В душе Чижевского эти ареалы не противоречили друг другу, будучи объединенными в каком-то высшем духовном единстве. Но легкость перехода из одних в другие, в реальной жизни часто враждовавшие друг с другом ареалы, не могла остаться без последствий для душевного мира и единства его личности. Поэтому можно предположить, что многие из его физических недомоганий («пражская жизнь <...> астматична»[33]) — лишь следствия каких-то основных духовных раздвоений (в браке, при поиске своего дома и места в жизни, при решении национальных конфликтов). Не удивительно, что Чижевский искал разрешения своих экзистенциальных проблем в этике и онтологии,

пытаясь их преодолеть сначала в теории, а затем и в жизни. И на этом биографическом фоне в совершенно новом свете предстают его работы «Шиллер и «Братья Карамазовы»», «О двойнике у Достоевского», «О формализме в этике», «О «Шинели» Гоголя».

Трудно переоценить значение получаемой из переписки Чижевского и Флоровского информации об истории создания и рецепции не только известных их работ, но и каких-то нереализованных или в ином виде, чем это было первоначально задумано, осуществленных творческих замыслов. Образ Чижевского как философа обретает совершенно новые, неожиданные даже для знатоков его биографии и творчества контуры и очертания именно благодаря содержащейся в письмах к Флоровскому информации о компаративистских, философско-теоретических и историко-церковных работах, меняющих представления чижевсковедов о структуре и генезисе его творчества в целом[34]. В письмах же Флоровского доминируют четыре темы: 1) дополнения к новому изданию «Путей русского богословия», 2) «забытый Вл. Соловьев», 3) «либеральные» статьи К. П. Победоносцева, 4) «ранний» П. А. Флоренский. Хотелось бы надеяться, что публикуемые здесь письма Флоровского со временем найдут своих заинтересованных и компетентных интерпретаторов, способных поставить им свои собственные вопросы, и тем самым помогут заполнить некоторые досадные лакуны в исследованиях его биографии и творчества[35].

Автографы публикуемых писем хранятся в личных архивах Д. И. Чижевского[36] и Г. В. Флоровского[37] при отделах рукописей и редких книг библиотек Гейдельбергского (Германия) и Принстонского (США) университетов. Почти все письма и открытки Флоровского — рукописные, большая часть из них была написана по старой орфографии, исправленной в нашем издании на современную. До 1930 года письма Чижевского также были написаны от руки, начиная же с 1930 года — на машинке. И здесь старая орфогра-

фия была исправлена на современную. Археографическое описание всех публикуемых писем дано в сводном каталоге переписки. Специфический эпистолярный стиль, связанный с широким употреблением в письмах корреспондентов англицизмов, германизмов и украинизмов или выражений на иностранных языках, сохранен без изменений. Многочисленные сокращения, имевшиеся в текстах писем, для удобства чтения заменены полными словами. Определенные затруднения при подготовке публикации были связаны с точной датировкой довольно значительной части писем: необходимо было учитывать возможность обратного порядка написания дней и месяцев в письмах Флоровского, а выяснение хронологии только частично датированных (с обозначением лишь дня недели, иногда — числа и месяца при отсутствии указания года) или совершенно недатированных писем требовало как сравнительного анализа их содержания, так и обращения к архивам третьих лиц, с которыми наши корреспонденты состояли в переписке.

В заключение хочется выразить глубокую признательность владельцам, хранителям и авторам использованных в публикации источников, особенно Хансу-Юргену цум Винкелю (1927–2004), акрибическое описание истории гейдельбергского института славистики которого было для нас постоянным подспорьем при уточнии названий диссертационных работ послевоенных учеников Чижевского[38], и Ирине Валявко (Киев) за предоставление неопубликованных описей всех разделов гейдельбергского архива Чижевского, позволивших точные ссылки на конкретные единицы хранения, работникам Гейдельбергской и Принстонской университетских библиотек за предоставление материалов, Асе Сергеевне Гумецкой (Энн Арбор) и снова Ирине Валявко за организацию их ксерокопирования, Винценту Зивекингу (Штутгарт) за поддержку в поиске некоторых неучтенных писем Г. В. Флоровского, В. Бушу (Гландорф) за помощь в расшифровке и переводе греческих слов в письмах о. Георгия и, наконец, Николаю Плотнико-

ву (Бохум) и Модесту Колерову (Москва) за постоянную дружескую поддержку, без которой эта работа вряд ли когда-нибудь увидела бы свет в том виде, в котором она сегодня отдается на суд читателей.

Особенно хочется вспомнить добрым словом, к сожалению, ныне уже покойного русско-американского историка и пионера российского эмигрантоведения Марка Исааковича Раева (1923–2008), принявшего прямое участие в подготовке настоящей публикации комментированием отдельных реалий американской университетской жизни. Принадлежащие ему примечания отмечены в публикации его инициалами (М. Р.).

Галле, 12 сентября 2010 г.

Список сокращений

Tschi I: Некаталогизированный, но частично пронумерованный личный архив Чижевского (1921–1945) при отделе специальных собраний университетской и земельной библиотеки университета им. Мартина Лютера городов Галле и Виттенберга. — D. I. Tschiżewskij-Nachlass in den Sondersammlungen der Universitäts- und Landesbibliothek der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Signatur: Yi 52.

Tschi II: Предварительно (без идентификации каждой единицы хранения) упорядоченный личный архив Чижевского (1945–1977) в отделе рукописей и редких печатных изданий Гейдельбергской университетской библиотеки. — D. I. Tschiżewskij-Nachlass in der Handschriftenabteilung der UB Heidelberg. Signatur: Tschi. Heid. Hs. 3881.

Tschi IIa: Некаталогизированная коллекция отдельных оттисков и славянских изданий, собранная Чижевским за 1945–1977 годы и первоначально принадлежавшая к его гейдельбергскому личному архиву. Ныне хранится в частном собрании В. Янцена в Галле. — Privatsammlung von W. Janzen in Halle.

UA Halle: Архив университета города Галле. — Universitätsarchiv in Halle.

UA Heid.: Архив Гейдельбергского университета. — Universitätsarchiv in Heidelberg.

Richter: Печатный каталог галльской библиотеки Чижевского (2003). — Richter A. (Hrsg.). Dmitrij I. Tschižewskij und seine Hallesche Privatbibliothek. Bibliographische Materialien. In: Slavica Varia Halensia. Bd. 8. «Lit-Verlag» 2003.

Материалы: Чижевский Д. И. (1894–1977). Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. Материалы к биографии / Сост., вступ. ст. В. В. Янцена, коммент. В. В. Янцена и др. М.: Русский путь, 2007.

Flor.: Каталогизированный личный архив Г. В. Флоровского в отделе рукописей и редких печатных изданий Файерстоунской библиотеки Принстонского университета — Georges Florovsky Papers. C 0856. Correspondence. Box 12, Folders 11–13; Box 13, Folders 2–3 // Princeton University Library. Department of Rare Books and Special Collections.

BAR: Каталогизированный (без идентификации каждой единицы хранения) Бахметевский архив русской и восточноевропейской истории и культуры при Колумбийском университете в Нью-Йорке. — The Bakhmeteff-Archive of Russian and East European History and Culture // The Rare Book and Manuscript Library, Columia University in New York.

Bem: Каталогизированный (без идентификации каждой единицы хранения) фонд А. Л. Бема в Литературном архиве Музея национальной письменности в Праге. — Pozůstalost Alfreda Ludvigoviče Béma // Literární archiv Památníku národního písemnictví v Praze.

Benz: Некаталогизированный личный архив Э. Бенца в архивном собрании его жены Бригитты Бенц в Марбурге. — Privatsammlung von Dr. B. Benz in Marburg.

Frank: Каталогизированный (без идентификации каждой единицы хранения) личный архив С. Л. и Т. С Франков в Бахметевском архиве при Колумбийском университете в Нью-Йорке.

Gadamer: Каталогизированный личный архив Х.-Г. Гадамера в Национальном архиве немецкой литературы им. Шиллера в Марбахе на Неккаре. — H.-G. Gadamer-Nachlass im Schiller-Nationalmuseum, Deutsches Literaturmuseum in Marbach am Neckar.

Homann: Письма Д. И. Чижевского Фердинанде Гоман за 1924–1944 гг. в архиве Гейдельбергского университета.

Ivask: Некаталогизированный личный архив Ю. П. Иваска в Центре русской культуры Амхэрстского колледжа, в Амхэрсте (Масс.). — The Amherst Center for Russian Culture by Amherst College in Amherst (Mass.).

Jakobson: Некаталогизированный личный архив Р. О. Якобсона в отделе рукописей Массачусетского технологического института, в Кембридже (Масс.). — Roman Jakobson Papers, Archives and Special Collections, MIT, Cambridge (Mass.).

Janzen: Некаталогизированный частный архив истории русской и украинской эмиграции В. Янцена в городе Галле на Заале. — Privatsammlung von W. Janzen in Halle an der Saale.

Karpovich: Некаталогизированный личный архив М. М. Карповича в Бахметевском архиве русской и восточноевропейской истории и культуры при Колумбийском университете в Нью-Йорке. — BAR, Karpovich Papers, Folder D. Chizhevsky.

Lieb: Каталогизированный личный архив Ф. Либа в отделе рукописей и редких печатных изданий Базельской университетской библиотеки — F. Lieb. Nachl. 043 // Öffentliche Bibliothek der Universität Basel.

Müller: Некаталогизированный личный архив Л. Мюллера в Тюбингене. — Privatsammlung von Prof. L. Müller in Tübingen.

Nic.: Каталогизированная коллекция Б. И. Николаевского в архиве Гуверовского института при Стэнфодском университете (США). — B. I. Nicolaevsky Collection // Hoover Institution Archives, Stanford University. USA.

Stepun: Каталогизированный (без идентификации каждой единицы хранения) личный архив Ф. А. Степуна в отделе рукописей и редких печатных изданий библиотеки Йельского университета. — Fedor Stepun Papers, Gen Mss 172, Box 34, Folders 1170–1173 // The Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University Library, New Haven, Connecticut, USA.

Weintraub: Некаталогизированный личный архив В. Вайнтрауба в собрании М.-Э.

Вайнтрауб в Кембридже (Масс.).

РАЛ Русский Архив библиотеки Лидского университета (Великобритания).

Переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1972)

№	**Отправитель**	**Дата**	**Источник**	**Стр.**	**Написание**	**Яз.**	**Место отправления**	**Место получения**	**Архив**
ПРАГА — ПАРИЖ (МЕНДОН)									
1	Чижевский	05.09.26	Письмо	2	Рук.	Р	Церинген	|Прага|	Пр.
2	Чижевский	29.09.26	Откр.	1,5	Рук.	Р	Церинген	Париж	Пр.
3	Чижевский	27.11.26	Откр.	1,5	Рук.	Р	Прага	Париж	Пр.
4	Чижевский	12.12.26	Откр.	1	Рук.	Р	Прага	Прага	Пр.
5	Чижевский	04.03.27	Письмо	2	Рук.	Р	Прага	|Париж|	Пр.
6	Чижевский	16.04.27	Письмо	1,5	Рук.	Р	Прага	|Париж|	Пр.
7	Чижевский	19.11.27	Письмо	2	Рук.	Р	Прага	|Париж|	Пр.
8	Чижевский	06.01.28	Откр.	1	Рук.	Р	Прага	Мендон	Пр.
9	Чижевский	18.05.28	Откр.	1,5	Рук.	Р	Прага	Мендон	Пр.
10	Чижевский	25.07.28	Письмо	2	Рук.	Р	Церинген	|Мендон|	Пр.
11	Чижевский	10.10.28	Откр.	1	Маш.	Р	Церинген	Мендон	Пр.
12	Чижевский	31.10.28	Откр.	1,5	Рук.	Р	Прага	Мендон	Пр.
13	Чижевский	14.01.29	Письмо	3,5	Рук.	Р	|Прага|	|Мендон|	Пр.
14	Чижевский	18.03.29	Откр.	1,5	Рук.	Р	Прага	Париж	Пр.
15	Чижевский	04.05.29	Откр.	1,5	Рук.	Р	Прага	Париж	Пр.
16	Чижевский	19.10.29	Откр.	1,5	Рук.	Р	Прага	Париж	Пр.
17	Чижевский	20.01.30	Письмо	1	Рук.	Р	Прага	|Париж|	Пр.
18	Чижевский	27.07.30	Откр.	1	Маш.	Р	Церинген	Париж	Пр.
19	Чижевский	10.10.30	Откр.	1	Маш.	Р	Церинген	Париж	Пр.
20	Чижевский	07.04.31	Письмо	3	Рук.	Р	Рёмерштадт	|Париж|	Пр.
21	Чижевский	06.01.32	Откр.	1,5	Рук.	Р	Рёмерштадт	Париж	Пр.

МАРБУРГ — НЬЮ-ЙОРК									
1	Чижевский	04.09.48	Письмо	1	Маш.	Н	Марбург	|Париж|	Пр.
2	Флоровский	02.11.48	Письмо	4	Рук.	Р	Нью-Йорк	Марбург	Гд.
3	Чижевский	26.11.48	Письмо	2	Маш.	Р	Марбург	Нью-Йорк	Пр.
4	Флоровский	12.12.48	Письмо	4	Рук.	Р	Нью-Йорк	|Марбург|	Гд.
5	Чижевский	23.12.48	Письмо	1	Маш.	Р	Марбург	Нью-Йорк	Пр.
6	Чижевский	26.04.49	Письмо	2	Маш.	Р	|Марбург|	|Нью-Йорк|	Пр.
7	Чижевский	16.06.49	Письмо	2	Маш.	Р	|Марбург|	|Нью-Йорк|	Пр.
7а	Чижевский	18.06.|49|	Письмо	1	Маш.	Р	|Марбург|	|Нью-Йорк|	Пр.
8	Чижевский	11.07.|49|	Письмо	2	Маш.	Р	|Марбург|	|Нью-Йорк|	Пр.
9	Чижевский	22.07.49	Откр.	1	Маш.	Р	|Марбург|	|Нью-Йорк|	Пр.
10	Флоровский	23.08.49	Письмо	1	Маш.	Р	|Леония|	Марбург	Гд.
КЕМБРИДЖ – НЬЮ-ЙОРК									
11	Флоровский	07.10.49	Откр.	1	Маш.	Р	|Леония|	Кембридж	Гд.
12	Флоровский	08.12.49	Письмо	1	Маш.	Р	|Леония|	|Кембридж|	Гд.
13	Флоровский	20.01.50	Откр.	1	Маш.	Р	|Леония|	Кембридж	Гд.
14	Чижевский	22.01.50	Откр.	1	Маш.	Р	Кембридж	Нью-Йорк	Пр.
15	Флоровский	05.02.50	Письмо	1	Маш.	Р	Нью-Йорк	|Кембридж|	Гд.
16	Флоровский	28.03.50	Откр.	1	Рук.	Р	Нью-Йорк	|Кембридж|	Гд.
17	Чижевский	30.03.50	Откр.	1	Маш.	Р	Кембридж	Нью-Йорк	Пр.
18	Чижевский	14.06.50	Письмо	2	Маш.	Р	|Кембридж|	|Нью-Йорк|	Пр.
19	Чижевский	24.06.50	Письмо	1	Маш.	Р	|Кембридж|	|Нью-Йорк|	Пр.
20	Флоровская	04.07.50	Письмо	1	Рук.	Р	|Нью-Йорк|	|Кембридж|	Гд.
21	Чижевский	29.07.50	Письмо	2	Маш.	Р	|Кембридж|	|Нью-Йорк|	Пр.
22	Флоровский	02.08.50	Письмо	2	Маш.	Р	|Нью-Йорк|	|Кембридж|	Гд.
23	Чижевский	05.08.50	Письмо	2	Маш.	Р	|Кембридж|	|Нью-Йорк|	Пр.
24	Чижевский	07.09.50	Письмо	1	Маш.	Р	|Гантер|	|Нью-Йорк|	Пр.
25	Флоровский	24.09.50	Откр.	1	Рук.	Р	|Нью-Йорк|	|Кембридж|	Гд.

<table>
<tr><td>26</td><td>Флоровский</td><td>26.11.50</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>27</td><td>Флоровский</td><td>16.01.51</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>28</td><td>Чижевский</td><td>19.01.51</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>|Кембридж|</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>29</td><td>Чижевский</td><td>|23.01.51|</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>|Кембридж|</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>30</td><td>Флоровский</td><td>26.01.51</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>31</td><td>Флоровский</td><td>06.04.51</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>32</td><td>Флоровский</td><td>|02.06.51|</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>Гант.+Кем.</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>33</td><td>Флоровский</td><td>20.08.51</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Вондшотен</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>34</td><td>Чижевский</td><td>|??.10.51|</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>35</td><td>Флоровский</td><td>20.10.51</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>Кембридж</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>36</td><td>Чижевский</td><td>07.11.51</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>Нью-Йорк</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>37</td><td>Флоровский</td><td>08.11.51</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>Кембридж</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>38</td><td>Чижевский</td><td>|??.11.51|</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>39</td><td>Флоровский</td><td>13.11.51</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>Кембридж</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>40</td><td>Флоровский</td><td>28.11.51</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>Кембридж</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>41</td><td>Флоровский</td><td>13.12.51</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Кембридж</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>42</td><td>Чижевский</td><td>17.12.51</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>43</td><td>Чижевский</td><td>|??.12.51|</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>44</td><td>Флоровский</td><td>19.02.52</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>45</td><td>Чижевский</td><td>|??.02.52|</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>46</td><td>Чижевский</td><td>19.03.52</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>47</td><td>Флоровский</td><td>06.04.52</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>48</td><td>Чижевский</td><td>12.05.52</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>49</td><td>Флоровский</td><td>16.05.52</td><td>Письмо</td><td>2,5</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>50</td><td>Чижевский</td><td>|??.05.52|</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>51</td><td>Чижевский</td><td>18.06.52</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>52</td><td>Чижевский</td><td>01.07.|52|</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>53</td><td>Чижевский</td><td>01.08.|52|</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Гантер</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td>54</td><td>Флоровский</td><td>22.08.52</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Лунд</td><td>Кембридж</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>55</td><td>Флоровская</td><td>|05.9.52|</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>56</td><td>Чижевский</td><td>06.09.52</td><td>Письмо</td><td>0,5</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>57</td><td>Чижевский</td><td>|27.09.52|</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>58</td><td>Флоровский</td><td>10.10.52</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>59</td><td>Чижевский</td><td>|??.10.52|</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td></td><td>Флоровские</td><td>|??.|01.53</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>60</td><td>Флоровский</td><td>24.01.53</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Эжене</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>61</td><td>Чижевский</td><td>|??.01.53|</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>62</td><td>Чижевский</td><td>16.05.53</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>63</td><td>Чижевский</td><td>|??.11.53|</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>64</td><td>Флоровский</td><td>17.11.53</td><td>Письмо</td><td>4</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>65</td><td>Чижевский</td><td>23.11.53</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>66</td><td>Флоровский</td><td>27.11.53</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>67</td><td>Чижевский</td><td>08.12.53</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>68</td><td>Колковски</td><td>10.12.53</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>А</td><td>Нью-Йорк</td><td>Кембридж</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>69</td><td>Флоровские</td><td>|??.|01.54</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>70</td><td>Чижевский</td><td>25.02.54</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>|Кембридж|</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>71</td><td>Флоровский</td><td>20.03.54</td><td>Письмо</td><td>4</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>72</td><td>Чижевский</td><td>22.03.54</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>73</td><td>Флоровский</td><td>23.03.54</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>74</td><td>Чижевский</td><td>03.04.54</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>75</td><td>Флоровский</td><td>05.04.54</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>76</td><td>Чижевский</td><td>07.04.54</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>77</td><td>Флоровский</td><td>07.04.54</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>78</td><td>Флоровский</td><td>27.09.54</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>79</td><td>Чижевский</td><td>14.11.54</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>80</td><td>Флоровский</td><td>17.11.54</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>81</td><td>Чижевский</td><td>22.11.54</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>82</td><td>Чижевский</td><td>25.11.54</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>83</td><td>Флоровский</td><td>29.11.54</td><td>Телегр.</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>84</td><td>Чижевский</td><td>29.01.55</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>85</td><td>Флоровский</td><td>01.02.55</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>86</td><td>Флоровский</td><td>10.05.55</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>|Кембридж|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>87</td><td>Чижевский</td><td>14.05.55</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td colspan="10">ГЕЙДЕЛЬБЕРГ – НЬЮ-ЙОРК</td></tr>
<tr><td>88</td><td>Чижевский</td><td>27.04.56</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Гейдельберг</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>89</td><td>Флоровский</td><td>04.05.56</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>Гейдельберг</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>90</td><td>Чижевский</td><td>09.05.56</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Гейдельберг</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>91</td><td>Чижевский</td><td>|??.05.56|</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Гейдельберг</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>92</td><td>Флоровский</td><td>14.05.56</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Нью-Йорк</td><td>Гейдельберг</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>93</td><td>Чижевский</td><td>19.05.56</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>|Гейдельберг|</td><td>|Нью-Йорк|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td colspan="10">ГЕЙДЕЛЬБЕРГ – КЕМБРИДЖ</td></tr>
<tr><td>94</td><td>Флоровский</td><td>09.07.56</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>Гейдельберг</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>95</td><td>Чижевский</td><td>|14.07.56|</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>|Гейдельберг|</td><td>|Кембридж|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>96</td><td>Флоровский</td><td>25.07.56</td><td>Откр.</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>Гейдельберг</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>97</td><td>Флоровский</td><td>06.10.56</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>Гейдельберг</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>98</td><td>Чижевский</td><td>10.10.56</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>Гейдельберг</td><td>|Кембридж|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>99</td><td>Флоровский</td><td>19.04.57</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>|Гейдельберг|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>100</td><td>Чижевский</td><td>24.04.|57|</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>|Гейдельберг|</td><td>|Кембридж|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>101</td><td>Флоровский</td><td>08.07.57</td><td>Письмо</td><td>1,5</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>Гейдельберг</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>102</td><td>Чижевский</td><td>16.07.57</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>|Гейдельберг|</td><td>|Кембридж|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>103</td><td>Чижевский</td><td>19.12.57</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>|Гейдельберг|</td><td>|Кембридж|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>104</td><td>Флоровский</td><td>30.12.57</td><td>Письмо</td><td>2</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>|Кембридж|</td><td>|Гейдельберг|</td><td>Гд.</td></tr>
<tr><td>105</td><td>Чижевский</td><td>24.02.|58|</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Маш.</td><td>Р</td><td>|Гейдельберг|</td><td>|Кембридж|</td><td>Пр.</td></tr>
<tr><td>106</td><td>Флоровский</td><td>14.03.58</td><td>Письмо</td><td>1</td><td>Рук.</td><td>Р</td><td>Кембридж</td><td>Гейдельберг</td><td>Гд.</td></tr>
</table>

107	Чижевский	02.10.58	Письмо	1,5	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
108	Флоровский	08.10.58	Письмо	2	Рук.	Р	Кембридж	|Гейдельберг|	Гд.
109	Чижевский	15.11.|58|	Откр.	1	Маш.	Р	Гейдельберг	Кембридж	Пр.
110	Чижевский	21.12.|58|	Откр.	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
111	Флоровский	02.02.59	Письмо	1	Маш.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
112	Чижевский	08.02.59	Откр.	1	Маш.	Р	Гейдельберг	Кембридж	Пр.
113	Чижевский	12.03.59	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	Кембридж	Пр.
114	Флоровский	14.06.59	Письмо	2	Маш.	Р	Кембридж	|Гейдельберг|	Гд.
115	Чижевский	19.06.59	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
116	Флоровский	26.07.59	Откр.	1	Рук.	Р	Туцинг	Гейдельберг	Гд.
117	Флоровский	06.09.59	Откр.	1	Рук.	Р	Салоники	Гейдельберг	Гд.
118	Флоровский	01.10.59	Письмо	2	Маш.	Р	Кембридж	|Гейдельберг|	Гд.
119	Чиж. + марка	01.11.59	Письмо	2	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
120	Флоровский	09.11.59	Письмо	1,5	Рук.	Р	Афины	|Гейдельберг|	Гд.
121	Чижевский	24.11.59	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
122	Флоровский	|14.12.59|	Письмо	2	Маш.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
123	Флоровские	??.12.59	Откр.	1	Рук.	Р	|Кембридж|	|Гейдельберг|	Гд.
124	Флоровский	15.02.60	Письмо	1	Маш.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
125	Чижевский	18.02.60	Откр.	1	Маш.	Р	Гейдельберг	Кембридж	Пр.
126	Флоровский	02.04.60	Письмо	1	Маш.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
127	Флоровский	25.06.60	Письмо	1	Маш.	Р	Кембридж	|Гейдельберг|	Гд.
128	Чижевский	|??.07.60|	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
129	Флоровский	30.07.60	Письмо	2	Рук.	Р	Дурхам	|Гейдельберг|	Гд.
130	Флоровский	01.09.60	Откр.	1	Рук.	Р	|Лондон|	|Гейдельберг|	Гд.
131	Флоровский	30.09.60	Письмо	1	Рук.	Р	Кембридж	|Гейдельберг|	Гд.
132	Флоровский	14.11.60	Письмо	1	Маш.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
133	Чижевский	20.11.60	Письмо	2	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
134	Флоровский	18.12.60	Письмо	2	Рук.	Р	Кембридж	|Гейдельберг|	Гд.

135	Флоровский	25.01.61	Откр.	1	Рук.	Р	Сарасота	|Гейдельберг|	Гд.
136	Флоровский	30.03.61	Письмо	1,5	Рук.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
137	Чижевский	22.05.61	Откр.	1	Маш.	Р	Гейдельберг	Кембридж	Пр.
138	Флоровский	26.05.61	Письмо	1	Рук.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
139	Чижевский	05.06.61	Письмо	3	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
140	Флоровский	08.06.61	Письмо	2	Маш.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
141	Чижевский	15.06.|61|	Письмо	2,5	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
142	Флоровский	28.06.61	Письмо	2	Рук.	Р	Вашингтон	|Гейдельберг|	Гд.
143	Флоровский	01.07.61	Письмо	1,5	Рук.	Р	Сиеттл	Гейдельберг	Гд.
144	Чижевский	10.07.|61|	Письмо	1,5	Маш.	Р	|Гейдельберг|	|Кембридж|	Пр.
145	Флоровский	05.09.61	Письмо	1,5	Маш.	Р	Кембридж	|Гейдельберг|	Гд.
146	Флоровский	16.11.61	Письмо	1,5	Маш.	Р	Дели	|Гейдельберг|	Гд.
147	Чижевский	26.12.61	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
148	Флоровский	08.01.62	Письмо	2	Маш.	Р	|Кембридж|	|Гейдельберг|	Гд.
149	Чижевский	12.01.62	Письмо	1,5	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
150	Чижевский	20.02.62	Откр.	1	Маш.	Р	|Гейдельберг|	|Кембридж|	Пр.
151	Флоровский	03.03.|62|	Письмо	2	Маш.	Р	Кембридж	|Гейдельберг|	Гд.
152	Флоровский	06.07.62	Письмо	1,5	Рук.	Р	Хельсинки	|Гейдельберг|	Гд.
153	Флоровский	22.07.62	Письмо	1	Рук.	Р	Хельсинки	|Гейдельберг|	Гд.
154	Чижевский	28.07.|62|	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
155	Чижевский	03.08.62	Откр.	1	Маш.	Р	|Гейдельберг|	|Кембридж|	Пр.
156	Флоровский	05.08.62	Письмо	1	Рук.	Р	Париж	|Гейдельберг|	Гд.
157	Чижевский	09.08.62	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
158	Флоровский	16.08.62	Телегр.	1	Маш.	А	Франкфурт	|Гейдельберг|	Гд.
159	Флоровские	??.08.62	Откр.	1,5	Рук.	Р	Кембридж	|Гейдельберг|	Гд.
160	Чижевский	30.11.62	Письмо	1,5	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
161	Флоровский	08.03.63	Письмо	1	Маш.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
162	Чижевская	??.08.63	Откр.	1	Рук.	Р	|Гейдельберг|	|Кембридж|	Пр.

163	Флоровский	08.08.63	Письмо	2	Маш.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
164	Чижевский	23.12.63	Письмо	1,5	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
165	Флоровский	|??.12.63|	Откр.	1,5	Маш.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
166	Чижевский	07.01.64	Письмо	1,5	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
167	Флоровский	25.01.64	Письмо	1,5	Маш.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
168	Чижевский	03.02.64	Письмо	1,5	Маш.	Р	|Гейдельберг|	|Кембридж|	Пр.
169	Флоровский	25.02.64	Письмо	2	Маш.	Р	Кембридж	Гейдельберг	Гд.
170	Чижевский	18.05.64	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
171	Флоровский	18.08.64	Письмо	1,5	Рук.	Р	Асрус	Гейдельберг	Гд.
172	Чижевский	23.08.64	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Кембридж|	Пр.
ГЕЙДЕЛЬБЕРГ – ПРИНСТОН									
173	Флоровский	|??.12.64|	Откр.	1	Рук.	Р	|Принстон|	Гейдельберг	Гд.
174	Чижевский	28.03.65	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Принстон|	Пр.
175	Флоровский	21.07.65	Откр.	1	Рук.	Р	Ментона	|Гейдельберг|	Гд.
176	Флоровский	??.08.65	Письмо	1,5	Маш.	Р	Принстон	|Гейдельберг|	Гд.
177	Чижевский	04.09.65	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Принстон|	Пр.
178	Флоровский	18.10.|65|	Письмо	4	Маш.	Р	Принстон	|Гейдельберг|	Гд.
179	Чижевский	21.10.|65|	Письмо	2	Маш.	Р	Гейдельберг	|Принстон|	Пр.
180	Флоровский	27.10.65	Письмо	2	Маш.	Р	Принстон	Гейдельберг	Гд.
181	Чижевский	06.11.|65|	Письмо	1,5	Маш.	Р	Гейдельберг	|Принстон|	Пр.
182	Флоровский	17.11.65	Письмо	2	Маш.	Р	Принстон	Гейдельберг	Гд.
183	Чижевский	20.11.65	Письмо	1	Маш.	Р	|Гейдельберг|	|Принстон|	Пр.
184	Флоровский	27.11.65	Откр.	1	Рук.	Р	Принстон	Гейдельберг	Гд.
185	Флоровский	14.04.67	Откр.	1	Рук.	Р	Бейрут	Гейдельберг	Гд.
186	Флоровский	11.10.68	Письмо	2	Маш.	Р	Принстон	|Гейдельберг|	Гд.
187	Чижевский	14.10.68	Письмо	1	Маш.	Р	Гейдельберг	|Принстон|	Пр.
188	Флоровский	22.11.68	Письмо	2	Маш.	Р	Иерусалим	|Гейдельберг|	Гд.
189	Флоровский	11.01.69	Письмо	5	Маш.	Р	Принстон	|Гейдельберг|	Гд.

190	Чижевский	27.01.|69|	Письмо	2	Маш.	Р	Гейдельберг	|Принстон|	Пр.
191	Флоровский	04.03.69	Письмо	2	Маш.	Р	Принстон	|Гейдельберг|	Гд.
192	Флоровский	14.06.69	Письмо	2	Маш.	Р	Принстон	|Гейдельберг|	Гд.
193	Чижевский	24.06.69	Письмо	2	Маш.	Р	Гейдельберг	|Принстон|	Пр.
194	Флоровский	09.07.|70|	Откр.	1	Рук.	Р	Дельфы	Гейдельберг	Гд.
195	Чижевский	|??.07.70|	Письмо	1,5	Маш.	Р	Гейдельберг	|Принстон|	Пр.
196	Флоровский	02.10.70	Откр.	1	Рук.	Р	Принстон	|Гейдельберг|	Гд.
197	Флоровский	18.10.71	Письмо	3	Маш.	Р	Принстон	|Гейдельберг|	Гд.
198	Флоровский	|?.12.71|	Откр.	1,5	Рук.	Р	Принстон	|Гейдельберг|	Гд.
199	Флоровский	25.02.72	Письмо	2	Маш.	А	Принстон	|Гейдельберг|	Гд.
200	Чижевский	04.03.72	Письмо	2	Маш.	Р	Гейдельберг	|Принстон|	Пр.
201	Чижевский	06.03.|72|	Письмо	2	Маш.	Р	|Гейдельберг|	|Принстон|	Пр.
202	Флоровский	15.03.72	Письмо	2	Маш.	Р	Принстон	|Гейдельберг|	Гд.

Обозначения:

№ — Номер документа в нашем списке.
Отправитель — Автор документа.
Дата — Исходящая дата.
Источник — Характер документа: письмо, открытка, телеграмма.
Стр. — Количество страниц в документе.
Написание — Способ написания источника (рук. — рукописный, маш. — машинописный).
Язык — Р – русский, А – английский, Н – немецкий.
Место отправления
Место назначения

Архив — Места хранения источников:
Гд. — (Письма Г. В. Флоровского) Библиотека Гейдельбергского университета, отдел рукописей и редких книг, личный архив Д. И. Чижевского (Гейдельберг); Шифр: Heid. Hs. 3881. Abt. C / Kasten Flo-Fu, Florovskij G. V. (Mappen 4–8);
Пр. — (Письма Д. И. Чижевского) Файерстоунская библиотека Принстонского университета (штата Нью-Джерси), отдел рукописей и редких книг, личный архив Георгия Флоровского (Принстон); Шифр: CO 586. Boxes 12 through 32

| ... | — Вставки и датировки составителя

Д. И. Чижевский. Письма Г. В. Флоровскому (1926–1932)

Публикация Владимира Янцена

1.

Zähringen i. Br. Blasiusstrasse, 4
5.IX.1926

Дорогой Георгий Васильевич!

Все собирался Вам написать и все откладывал, пока наконец не написали Вы. Но Вы напрасно спешите отказываться от посещения Фрайбурга. Оно не так сложно, как Вам представляется. В Праге в том же самом поезде Вы садитесь в вагон Praha — Basel и попадаете непосредственно сюда (а в любом Reisebureau[39] в Праге Вам дадут и дополнительный к билету Прага — Париж[40] билет Appenweiler — Freiburg im Breisgau и обратно). Ближайшим вечером Вы отправляетесь из Фрайбурга в Appenweiler и там пересаживаетесь в надлежащий поезд. Поездка сюда из Appenweiler'а около 1½ часа (или меньше). Если бы Вы меня не известили о дне приезда или мы разминулись бы на вокзале, то и тут дело не так плохо — в Zähringen идет прямо от вокзала трамвай (15 минут), а Blasiusstrasse каждый Вам покажет. Что касается ночлега, то очень может быть, что можно будет устроиться Вам с Ксенией Ивановной[41] и у моей хозяйки[42], если же нет, то Zähringen соединяет все достоинства деревни и большого города — здесь в двух шагах от меня отель крайне дешевый и очень чистый.

Очень жаль, если ничего не выйдет из посещения Вами Фрайбурга.

Тогда увидимся уже не ранее Рождества. Я, впрочем, еще не знаю, останусь ли я в Праге. По моим настроениям, если останусь, то буду рассматривать это как большое несчастье. Но и здесь что-то ничего хорошего (приличной и не слишком мне далекой работы) не находится пока. Есть кое-какие перспективы в Дрездене[43] и в Берлине[44], но боюсь, что и из них ничего не выйдет.

В ноябре начну магистерский экзамен[45]. Здесь все время почти что только на него и уходит. Много приходится делать довольно неинтересной и «не-стоющей» работы. — Во всякого рода собственных работах далеко не пошел. А в Праге из-за отсутствия книг обычно у меня — почти полный застой.

О Штауденмейере[46] здесь сохранилась память; я слышал о нем от моей хозяйки (которая из старого баденского рода и интересуется прошлым) и даже был на его могиле, но книг его не читал.

«Умозрительных» впечатлений у меня, к сожалению, сейчас мало (в связи с магистерским экзаменом). Но читал и перечитывал романтиков и нашел довольно много интересного и малоизвестного (к проблемам «ночи»[47] и «двойника»[48] — а обе они очень существенны в русских перспективах. Все русское просвещенство можно оценить только в свете второй проблемы).

В Прагу я приеду к 2 октября и надеюсь за месяц справиться с русскими гегельянцами; а в ноябре уеду в Берлин и, может быть, останусь в Германии. Семья моя на зиму еще останется в Праге.

Сердечный Вам привет и наилучшие пожелания! Также и Ксении Ивановне.

Хорошо все же было бы, если бы Вы заехали сюда. Тогда сообщите о дне Вашего отъезда (а час приезда я уже узнаю здесь).

Ваш Дмитрий Чижевский.

P. S. У Вас есть 2–3 моих книги (или брошюры). Если Вы их не берете с собою, то оставьте их, пожалуйста, Василию Васильевичу[49] или Гессену[50]. Мне они пока вовсе не нужны, но, может быть, вдруг для какой-нибудь работы понадобят-

ся. Если Вы их возьмете с собою, то в случае нужды всегда можно будет переслать их по почте.

Ваш Дм. Чижевский

2.

D. Tschižewskij
Zähringen i. Br. Blasiusstrasse, 4
п<осле> 4.X.
Horni Černošice u Prahy č. 138 Tschechoslowakei
Mr le professeur G. Florowski
Paris XIX 93, rue de Crimée, 93 Frankreich
Freiburg i. Br., 29.IX.1926

Дорогой Георгий Васильевич!

Через 3–4 дня я возвращаюсь в Прагу (но, может быть, еще в октябре перееду на всю зиму в Дрезден). Мой адрес прежний — Horni Černošice u Prahy, č. 138. — Из Праги напишу Вам, — у меня есть кое-какие вопросы по поводу моей темы («Гегельянство в России»), да и хочется не утратить общения с Вами на эти месяцы.

Кстати, если будете, ходя по Парижу, заглядываться на антикваров на берегу Сены, то, может быть, вспомните обо мне и купите, если подвернется, Edmunde Pourchot (Purchotius)[51] Institutiones philosophiae[52] — любое издание — лучше XVII, чем XVIII в., купите его для меня, а деньги я Вам тотчас вышлю почтою. Эта книга была одно время учебником в Киевской Духовной Академии (введена Прокоповичем[53]).

Желаю Вам всего лучшего. Успешной работы!

Привет Ксении Ивановне.

Ваш Дм. Чижевский

3.

D. Tschižewskij
Horni Černošice u Prahy č. 138
Mr le professeur G. Florovsky
Paris XIX 93, rue de Crimée, 93 France
Прага. 27.XI.1926

Дорогой Георгий Васильевич!

Слышал на днях от Николая Онуфриевича[54], что Вы приедете только после 15-го декабря! Очевидно, мы не увидимся, таким образом, до Рождества; т. к. в середине декабря я собираюсь уезжать (в Германию — сперва во Фрайбург, потом в Берлин). Очень жалею; тем более, что философская жизнь здесь очень замерла — в философском обществе[55] хорошо, если до Рождества будет 4 доклада; собственно и Иван Иванович[56] очень мало обществом заинтересован. — Вероятно, у Вас найдется на после-Рождества какой-нибудь доклад(ы?) — У меня, к сожалению, так мало времени, что оба своих доклада — о ночи[57] и о «двойниках»[58] (это новая моя тема) отложу дальше, а теперь (и то только «может быть») выступлю с докладом о «Красной философии»[59]. — Слышал, что Вам приходится очень много работать; но, верно, Вы успеваете не только справляться с текущей работой, а и кое-что узнать о французской философии и т. д.

Сердечный привет Вам и Ксении Ивановне! До свидания в январе

Ваш Дмитрий Чижевский

4.

V. p. prof. G. Florovský
Bubeneč-Praha Bučkova ul. č. 597 byt č. 36
Прага. 12.XII.1926

Дорогой Георгий Васильевич!

Не отвечаю Вам по Вашему нормальному адресу, т. к. думаю, письмо Вас уже в Париже не застанет. А я остаюсь тут числа до 18-го — 19-го и, надеюсь, что мне удастся повидать Вас, если я заеду к Вам 17-го в пятницу (вероятно, около 4-х часов). Прошу извинения, что буду Вас беспокоить, когда Вы еще не совсем отдохнете от поездки.

Сердечный привет!

Дм. Чижевский

5.

Прага. 4.III.1927

Дорогой Георгий Васильевич!

Очень жалею, что по возвращении из Германии уже Вас не застал. Таким образом, мы почти что не виделись. Но я откладываю те темы, о которых хотел с Вами поговорить, до личного свидания. Сейчас я занят разгрузкой своего «портфеля», т. е. спешным окончанием всех маленьких тем и небольших работ, накопившихся у меня за последние годы. Работа отчасти не из приятных. Думаю к маю свалить с себя всю эту тяжесть. — Дальнейшие же мои перспективы неясны. Останусь ли здесь или уеду — не знаю.

Приедете ли Вы весною? И когда? И не прочтете ли чего-нибудь в Философском Обществе[60]? Оно, слава Богу, не замерло совсем, но состав его очень уж уменьшился, и хотя докладов и не меньше, чем обычно, но читают все одни и те же люди. Напишите об этом.

А теперь еще 2 просьбы.

Вы говорили, что в Париже есть «СПБ-ские Церковные Ведомости». Нельзя ли (может быть, через Вас) получить № 12 за 1913 год (со статьей Харламповича[61]). Если да, то будьте добры, окажите мне такую услугу — вышлите этот №. Деньги за пересылку я Вам тотчас же верну.

Может быть, есть и «Вера и разум»[62]? В частности, за 1913–14 гг.?

Вторая просьба такая. Один мой студент пишет дипломное сочинение о свободе воли. Ему нужен Шеллинг: Бруно. (Я предлагаю ему вообще сосредоточиться на Шеллинге). А экземпляр (здесь единственный) из библиотеки методистской миссии[63] — у Вас. Нельзя ли было бы получить его: недели на 2–3 хотя бы. Был бы Вам очень признателен, т. к. менять сейчас тему трудно.

Простите за эти затруднения Вас просьбами!

Был бы очень рад узнать о Вас и Вас увидеть; надеюсь, что приедете.

О себе сообщить, кроме вышеизложенного, нечего. Сижу беспрерывно над книгами и рукописями.

Сердечный Вам привет и пожелание всего найлучшего!

Ксении Ивановне кланяюсь.

Ваш Дмитрий Чижевский.

Horni Černošice u Prahy

č. 138.

6.

Прага. 16.IV.1927

Дорогой Георгий Васильевич!

Большое спасибо за память! Из письма Вашего узнал кое-что о парижских книжных сокровищах. Здесь за это время книжные запасы несколько обогатились — в частности, у Тукалевского[64] есть ряд интересных новинок (для Праги новинок), в том числе полный комплект «Вопросов Философии и Психологии»[65] (за 1917–18 год не хватает 2–3 книг), и журналы за время войны.

Особенно рад известию о Вашем предстоящем приезде. Надеюсь с Вами увидеться, т. к. я до конца мая буду здесь. К сожалению, заседания философского общества прерываются до 10 мая (будет заседание памяти Спинозы и несколько докладов)[66].

Экзамен я начну в конце мая, т. к., по предложению Правления Союза Русских Академических Организаций за границей, в экзаменационную комиссию включен еще Н. О. Лосский, который будет в Берлине только в конце мая. Сейчас всецело занят делами экзаменационными.

Итак, пока до свидания! Надеюсь скорого. Сердечный привет Вам и Ксении Ивановне. Жена моя[67] Вам кланяется. Благодарю за присланного Шеллинга. Я просил г. Иванова (мой студент носит как раз эту фамилию) поскорее использовать книжку, чтобы Вы могли, в случае нужды, снова ее получить.

Ваш Дмитрий Чижевский.

Надеюсь, узнаю от Вас о Вашем приезде и не упущу возможности с Вами повидаться. Дм. Чижевский

7.

Прага. 19.XI.1927

Дорогой Георгий Васильевич!

Очень рад был Вашей открытке, т. к. так давно о Вас ничего не слышал. Рад, что работа Богословского Института, как видно, наладилась, и с нетерпением жду выхода в свет и «Сборника» Института[68] («Записок») и литографированных лекций[69] (надеюсь, что и с ними можно будет ознакомиться), т. к. православное богословие является пробелом в моем философском образовании, а за границей изучение его является особенно трудным.

Я до 20. X пробыл в Германии. Много поработал. К сожалению, часть рукописей у меня по дороге украли[70]. Придется многое проделывать вторично, а — в частности — отложить 2-ую половину магистерского экзамена до весны.

Сейчас литографируется 2-ое издание моей книжки «Философия на Украине»[71], которое я Вам пришлю, т. к. там Вас, вероятно, заинтересует глава о Киевской Академии в XVII–XVIII вв. Сокращенное изложение этой главы появится по-немецки[72] и я Вам его тоже пришлю. Кроме того (по-немецки же) выйдет на днях моя работа о Тютчеве и немецкой романтике[73] — Вы ее тоже получите. К сожалению, не могу послать Вам моей статейки из № 33 «Современных Записок» о «Советской философии»[74], т. к. почти не дают оттисков. Хотел только обратить на нее Ваше внимание.

Будете ли Вы при случае в Праге? Здесь философов все убывает. Но Философское Общество пока работает по-прежнему.

Сердечный привет! Кланяйтесь Ксении Ивановне! Жена шлет привет.

Приветствуйте от меня Василия Васильевича. Он мне почему-то не отвечает. Не будет ли он в Праге?

Ваш Дм. Чижевский.

P. S. Не встречался ли Вам в Париже киевский журнал «Христианская Мысль»? (за годы 1915 и след.)[75]. У меня один (очень хороший) студент[76] пишет дипломную работу о Гоголе[77], а там были статьи Зеньковского (которых у него самого нет)[78].

8.

Mr le professeur G. Florovsky
Mendon (S. et Oi.) 2, Avenue Jeanne d'Arc, 2 France
Прага. 6.I.1928

Дорогой Георгий Васильевич!

Сердечно поздравляю Вас с наступающими Праздниками и Новым Годом! — Слышал, что Вы будете после Рождества в Праге. Не забывайте тогда нас! Я, впрочем, буду числа с 10–25 января (нового стиля) в отъезде — в Германии, но, надеюсь, найдется время и вне этого промежутка времени. Имею несколько книг из Советской России (Киева и Харькова)[79], о которых хотел с Вами поговорить.

Сердечный привет! Ваш Дм. Чижевский

9.

Prof. D. Tschiżewskij
Horni Černošice u Prahy, č. 138 Prag. Tschechoslovakei
Mr le professeur G. Florovsky
Mendon (S. et Oi.) 2, Avenue Jeanne d'Arc, 2 France
Прага. 18.V.1928

Дорогой Георгий Васильевич!

Позвольте, хотя и с таким опозданием, поблагодарить Вас за оттиски Ваших статей. Все надеялся, что мне удастся послать Вам оттиск моей статьи о Тютчеве. Но до сих пор его еще не получил. Вышлю Вам ее, во всяком случае, в ближайшее время.

Сейчас занят, главным образом, писанием большой работы об основоположениях этики, которую, вероятно, отлитографирую в качестве диссертации.

Собираетесь ли Вы быть здесь до лета? Хотелось бы с Вами повидаться, т. к. осенью я, может быть, несколько запоздаю с возвращением в Прагу.

За последнее время получил из России ряд работ несоветских философов (Лосева[80] и др.). Очень разнообразны по характеру, различны по качеству, но существенно в них то, что философская мысль не замерла совсем[81]. — Точно так же дело обстоит и с религиозной мыслью, хотя ей и в печать дороги нет.

Сердечный привет! Всяческих успехов!

Ваш Дм. Чижевский

10.

Zähringen i. Br. Blasiusstrasse, 4
25.VII.28

Дорогой Георгий Васильевич!

Простите, что до сих пор Вам не ответил и не поблагодарил Вас за книгу Spaier'a[82]. Она мне очень пригодилась. Но и книга и письмо пришли перед самым моим отъездом из Праги. Т. к. я, если остаюсь в Праге, получаю квартиру в городе, то пришлось упаковывать книги, укладывать вещи и т. д. — По Германии я совершил довольно сложную поездку — Dresden — Berlin — Osnabrück — Münster — Köln. — Сейчас уже во Фрайбурге и, к сожалению, занят пока мелкой работой — рецензиями и тому подобным. —

Отчет Философского Общества[83] Вы, вероятно, уже получили. В октябре мы выпустим небольшой (около 4–5 листов) сборник оттисков из «Сборника Народного Университета». Материал для него, к сожалению, довольно случаен: статьи по 10–14 стр. и заметки (по[84] стр.) — Лосского, Лапшина, моя, Гессена, А. Л. Бема, Буницкого, д-ра Н. Осипова[85]. Но этот «сборник» не ликвидирует нашего плана издания большого сборника осенью. Поэтому, думаю, Вам следовало бы приготовить материал к октябрю, — мы думаем начинать ходатайство о деньгах, уже имея готовый материал. Шпета[86] я Вам пришлю — в середине августа он мне

более не будет нужен. Напишите только, где Вы тогда будете. — С другими книгами дело обстоит так. Харламповича[87] я обещал и Антонию Васильевичу[88] (для его работы «Западная Русь и чехи»). Но он занят был каким-то пишущим дипломную работу студентом. Книгу я заказал и, надеюсь, мне ее так или иначе, когда она освободится, доставят. — Моя книга[89] выйдет, надеюсь, в сентябре (ненапечатана пока только глава о Сковороде, которой я и закончу на этот раз I-ый выпуск). Книгу я Вам тотчас же пришлю. О Сковороде очень удачна статья В. Петрова («Записки історично-філологічного відділу Укр. Ак. Наук» т. XIII–XIV)[90]; в «Jahrbücher für slavische Kultur» напечатана — очень слабая статья Haase[91]; я печатаю — в «Записках Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові» — статью о методе Сковороды[92], но думаю, она до 1929 г. не появится в свет. —

Мои главнейшие темы сейчас — формальная этика (заметка для Сборника Народного Университета и магистерская диссертация)[93], обработка (немецкая) ряда докладов о Достоевском и докладов на другие темы, читанных мною в Философском Обществе, ряд (3 или 4) обещанных уже статей о русской философии наших дней[94] и о «русском мировоззрении»[95] вообще. Все это, однако, — только после 1-го августа, т. к. сейчас еще и ряд спешных мелочей и, ввиду того, что семестр еще не закончился, визиты всем знакомым, — отнимают все время.

В немецкой литературе последнее время как-будто мало нового. Впрочем, наберется достаточно, чтобы занять все каникулы. Между прочим, в ближайших №№ «Logos'а» будут 2 больших статьи Франка с изложением его «Предмета знания» [96]. — —

Желаю Вам всего хорошего, успеха в работе!

Все обещанное постараюсь исполнить при первой возможности.

Сердечный привет Вам и Ксении Ивановне.

Сердечно Ваш

Дмитрий Чижевский

11.

D. Tschiżewskij
Zähringen i. Br. Blasiusstrasse, 4
Mr le professeur G. Florovsky
2, Avenue Jeanne d'Arc, 2 Mendon (S. et Oi.) Frankreich
Церинген. 10.10.1928

Дорогой Георгий Васильевич!

Получил сегодня Ваш оттиск («Филарет...»)[97] и прочел его с большим интересом. Очень полезен для всех тех, кто пишет и говорит <о> церкви в старой России.

Из Праги напишу подробнее и улажу книжные дела.

Я уезжаю отсюда через неделю приблизительно. Надеюсь зимой сюда вернуться. — Поработал летом очень удачно. Написал обзор литературы по истории астрологии[98], первую главу книги о Сковороде[99], обзор новой русской (в СССР) философской литературы (для Современных Записок)[100], статью о радикализме Гегеля[101] и приготовил материал для одной из центральных глав моей книги о формальной этике, а именно — «метафизику пространства и времени»[102]. Все это надеюсь в ближайшее время напечатать.

За новой литературой почти что не имел времени следить.

Пока — всего лучшего! Сердечный привет Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

12.

Exp. D. Tschiżewskij
Praha-VIII. Na Rokosce, č. 1370
Mr le professeur G. Florovsky
2, Avenue Jeanne d'Arc, 2 Mendon (S. et Oi.) France
Прага. 31.X.1928

Дорогой Георгий Васильевич!

Очень жалею, что мы так и не встретились. —

Сейчас приехал сюда. — Дома у нас, к сожалению, несчастье. Заболела жена (легкие) и отправлена уже в санаторию.

Нужен ли Вам сейчас Шпет («История, как предмет логики»[103])? Если да, то я Вам его немедленно вышлю. — Я написал за последний месяц статью «Метафизика пространства и времени». Собираюсь печатать.

Как Ваши дела? Что нового?

Сердечный Вам привет!

Ваш Дм. Чижевский.

P. S. Для одной рецензии[104] (в которой я хочу указать на безобразие того факта, что немцы не обращаются к русским ученым за статьями о предметах, которых немцы сами не могут знать, мне нужны сведения — живы ли еще (и если умерли, то когда): Димитрий Казанский (Самбикин)[105], Гусев А. Ф. (казанский профессор)[106], С. С. Глаголев[107], Горчаков[108], Димитревский (Киев)[109]. —

Сердечный привет! Ваш Дм. Чижевский.

Буду очень благодарен, если можете сообщить кое-что на эту тему.

13.

14 января 1929

Дорогой Георгий Васильевич!

Сердечно поздравляю Вас с праздниками и Новым годом!

Простите, что не прислал до сих пор Шпета. Надеюсь, что в ближайшие дни смогу это сделать. Мне очень неловко, что я, верно, этим задержал Вашу работу.

Жена до сих пор была в горах. Здоровье ее в общем восстановлено окончательно. Через неделю она, вероятно, приедет сюда. Но т. к. ей предлагают службу в санатории возле чешско-немецкой границы, то, верно, надо будет ликвидировать здесь квартиру... Но это еще дело будущего.

Заниматься удалось за последнее время мало. У нас все еще есть 1-ый курс (без стипендий) и много времени уходит на лекции... Много времени отнимала корректура различных работ, которые Вы вскоре увидите. — Больше всего времени уходит на подготовку курса общей истории рели-

гий[110], который я буду читать в весеннем семестре в Институте. — Работа о Сковороде[111] закончена и я предложил ее Русскому Институту в Белграде для его «Трудов»[112]. Если туда она все же не попадет, то пришлю ее Вам (для «Пути»), сократив до 1 ½ листов. Хочу Вас просить тогда об одном. Так как мои знания патристики очень пока слабы, то, может быть, Вы, пробежав работу, сделаете к ней (если это нужно, т. е. если у меня уж очень грубые ошибки, за иные я готов отвечать, но неприятно-грубых хотелось бы избежать) несколько примечаний (конечно, таких, которые бы для Вас не представляли труда — т. е. указания без справок), которые могли бы быть напечатаны за Вашей подписью при печатании статьи[113]. — Читали ли Вы мою статейку (главным образом о Лосеве) в «Современных Записках»[114]? К сожалению, у меня нет оттисков. — К следующему № я обещал статью о религиозном социализме в Германии[115], в которой скажу и несколько слов о Милюкове[116], о Вишняке[117] и др.

№ 14 «Пути» еще не видал[118].

Тема «предвечного совета Божия»[119] очень существенна, конечно. Она встала предо мной и при работе над Сковородою и при чтении «De servo arbitrio» Лютера[120], которого я перечитывал перед праздниками. — — Видели ли Вы в «Semin. Condacovianum» статьи Г. А. Острогорского об иконоборчестве[121]? Меня они очень заинтересовали. — Составление сборника Философского Общества отложено до весны. Сейчас готовим для 2-го тома Сборника Народного Университета небольшой философский отдел (статьи Гессена — о диалектике[122], Каткова — отрывок из его диссертации[123] и моя — «Представитель, знак, понятие, символ» — в виде конспекта центральная часть моей диссертации[124]. Ваше отношение к этой теме меня будет очень интересовать).

В Философском Обществе много докладов. Вот примерный список: 16-го /I Трошин об условных рефлексах[125], 23/I — Пеликан о Файгингере и Юме, 30/I — Циммер-

ман о философии права в Китае (!?), 6/II — Гессен о «Философии свободного духа» Бердяева, 13/II я — о Сковороде, 20 и 28/II — Н. О. Лосский о чувственной, разумной и мистической интуиции, 6/III — о Чичерине (Лосский и Гессен), 13/III — о Ланге (Лосский и Лапшин), 20/III о Страхове Н. Н. — я и о Э. Л. Радлове — Лапшин, 28/III Лапшин — «Унамуно, как мыслитель». В апреле-мае я буду читать доклад о схеме истории диалектического метода[126].

Дискуссии в последнее время, однако, не очень оживленны. Публики же, странным образом, больше, чем в прежние годы. —

О моих материалах (несколько цитат, случайно найденных) к истории понятия Софии я советовался как-то с Г. М. Катковым и выяснил, что Вам все они известны.

Еще раз — сердечный привет!

Шпет, оттиски и статья о Сковороде (в случае непринятия ее в Белграде) следуют.

Сердечный привет Вашей супруге!

Ваш Дм. Чижевский.

P. S. Кажется, я писал Вам, что в открывшемся украинском отделе YMCA я читал доклад о Сковороде[127]. К сожалению, дело, кажется, не двигается. С того времени я о нем ничего не слышал.

Ваш Дм. Чижевский

14.

Exp. Prof. D. Tschiževskij
Praha VIII. Na Rokosce, 1370
Mr le professeur G. Florovsky
[~~Mendon (S. et Oi.) 2, Avenue Jeanne d'Arc, 2~~]
131 avenue Jean Jaurés Paris France
Прага. 18.III.1929

Дорогой Георгий Васильевич!

Очень перед Вами виноват, — не послал Вам Шпета. Но был болен, собирался менять квартиру и все вре-

мя было занято безнадежными поисками и т. д. — Сейчас с наступлением весны хочу ликвидировать все свои долги. На днях вышлю Шпета и статью о Сковороде для «Пути». Может быть, подойдет, — мне кажется, освещение получилось новое и не такое бесцветное, как обычно (кроме Эрна[128]). — Высылаю Вам сборник Философского Общества («Философия»)[129]. Если есть у Вас охота, то мы бы очень Вас просили написать о нем, хотя бы кратко в «Пути»[130]. Рецензий пока не было, а нам они нужны для добывания средств для большого сборника! <...>[131] браните.

Работы мои все уже очень подвинулись. Через некоторое время пришлю Вам кое-что новое («Философия на Украине» [132] еще не вышла).

А как у Вас?

Сердечный привет

от Вашего Дм. Чижевского

15.

Prof. D. Tschiżewskij

Praha VIII Na Rokosce, 1370

Mr le prof. G. Florowsky

Paris XIX 131, Avenue Jean Jaurés, 131 France

Прага. 4.V.29

Воистину воскресе!

Дорогой Георгий Васильевич!

Очень рад Вашему приезду, а Ваш доклад вполне соответствует моим намерениям, как секретаря общества, пригласить Вас выступить у нас с докладом. Можно ли назначить его на 15-ое? Или на 22-ое? Или, может быть, на какой-нибудь другой день? Если возможно, сообщите точно, когда Вы приезжаете и когда собираетесь уехать.

Тукалевский — увы! — уже закрыт[133] и в середине мая как раз будет переезжать.

Я написал статью о Достоевском[134]. Много работал над немецкой мистикой[135]. Собираюсь написать книгу о Валентине Вайгеле[136]. Печатал довольно много. Надеюсь к Вашему

приезду иметь кое-какие новые оттиски. — Летом собираюсь в Германию и на короткий срок в Швецию.

Очень жду Вас и надеюсь с Вами о многом поговорить. Кстати, Вы могли бы даже жить у нас. Это в городе, хотя и довольно далеко. Жена, верно, уже уедет (она получает работу в санатории в 2-х часах от Праги), так что места сколько угодно. Да и пока она дома, место будет.

Адрес Лосского — Zbraslav, «Velka Hospoda»[137].

Сердечный привет! Ваш Дм. Чижевский

16.

Mr le prof. G. Florovsky
Paris XIX 131, Avenue Jean Jaurés, 131 France
Прага. 19.X.1929

Дорогой Георгий Васильевич!

Ваше письмо блуждало по всей Европе, побывало в Швеции и, наконец, прибыло сюда. Ужасно жалею, что не мог поэтому выполнить Вашу просьбу у Гердера[138]. Напишу туда и, думаю, через одного из друзей смогу достать Вам каталог. — —

Лето провел в разъездах — был в Швеции 3 недели, в Лунде на конгрессе (довольно удачном)[139], в Дании, во Фрайбурге. Много напечатал и кое-что Вам посылаю. Шпет где-то остался по дороге. Думаю, что во Фрайбурге. Постараюсь его добыть и доставить Вам.

Сейчас я на распутьи — не знаю, останусь ли в Праге. Кончаю книгу про Сковороду. — Может быть, Вы могли бы достать у В. В. Зеньковского сборник «О Достоевском»? <Меня очень интересует>[140] Ваше мнение о моей статье о «Двойнике» и «Бесах»[141]. К сожалению, оттисков не дают.

Сердечный привет!

Не забывайте Вашего

Дм. Чижевского

17.

Прага. 20.I.30

С новым годом!

Дорогой Георгий Васильевич!

Уже давно собираюсь Вам написать, послать оттиски... Но как-то нет времени, — как «нет времени» в последние месяцы ни для чего, кроме спешных работ.

Пока посылаю Вам список работ Гессена (который прошу по использовании возвратить), список моих работ. Постараюсь на днях выслать оба просимых Вами сборника. — Из обзоров русской философской литературы я знаю три — Франка в Kantstudien, 1926[142], Гурвича — кажется, в «Le monde slave»[143], года 2–3 тому назад и Лосского за один год в «Славянской книге», Прага, 1926, I[144].

Хотел Вас еще поблагодарить за Вашу слишком милостивую рецензию в «Пути»[145].

Я сейчас печатаю по-немецки (в издании Пражского славянского семинара Немецкого университета) книгу о Сковороде[146], книга о философии на Украине лежит у издателя, который вот уже несколько месяцев обещает начать ее печатанием. Вероятно, перенесу ее печатание в Славянский Институт. Кроме того, на 1931 год готовится под моей редакцией большой (около 20 листов) сборник «Hegel bei Slaven»[147]. Для русского «Формализма в этике»[148] безуспешно ищу издателя. «Современные Записки» (издательство) почти что отказало, — во всяком случае, их условия меня не привлекают. Целый ряд мелких работ тоже отнимает время. Кроме того, живу, так сказать, «в воздухе» — во Фрайбурге, Праге и Römerstadt'е (город в Моравии на силезской границе, где жена служит врачем в монастырской больнице и где я читаю католическую литературу и общаюсь с местными интеллигентами — город чисто-немецкий). Страдаю, главным образом, от недостатка времени.

Сердечный привет! Ваш Дм. Чижевский.

P. S. Шпет лежит во Фрайбурге. Постараюсь его достать. За указание на Zimmermann'a[149] большое спасибо! Книж-

ки этой я не знал[150]. Прилагаю краткий список украинской философской литературы в эмиграции[151]. Ведь Вы ее относите к русской в широком смысле слова.

18.

D. Tschiżewskij
Zähringen i. Br. Blasiusstrasse, 4
Mr le professeur
G. V. Florovsky PARIS. XIX 131, Avenue Jean Jaurés, 131 FRANKREICH
Церинген. 27.7.1930

Дорогой Георгий Васильевич!

Позвольте Вам напомнить, что я очень жду Вашей статьи о Соловьеве[152]. Срок представления — до 1 октября, но хорошо было бы иметь ее уже раньше.

Оттиски Вам пошлю, как только подберется еще несколько новых. — Нужен ли Вам Шпет? Я еще книг своих не разобрал. Если он Вам нужен, найду его и вышлю.

Сердечный привет!

Ваш Дм. Чижевский

19.

Prof. D. Tschiżewskij
Zähringen i. Br. Blasiusstrasse, 4
Mr le professeur
G. Florovsky PARIS — XIX 131, Avenue Jean Jaurès, 131 FRANKREICH
Церинген. 10.10.1930

Дорогой Георгий Васильевич!

Я предполагаю, что Вы уже вернулись в Париж из Болгарии[153]. Если Вы не изменили своего намерения дать для издаваемого мною сборника статью о найденной Вами программе «Чтений о Богочеловечестве»[154], то буду просить прислать мне статью сюда до 1-го ноября. Если Вы решили статьи не давать или можете прислать ее только после 1-го ноября, то, пожалуйста, сообщите об этом мне. Сердечный привет. В ближайшем будущем напишу подробнее.

Ваш Дмитрий Чижевский

20.

Römerstadt (ČSR) Krankenhaus
7.IV.1931

Дорогой Георгий Васильевич!

Ужасно долго Вам не писал. Да и о Вас почти ничего не слышал. Зиму провел во Фрайбурге. Без денег и заваленный массой работы. Теперь кой от чего освободился уже.

Сейчас в Römerstadt'е, где моя жена получила место врача, а девочка[155] ходит в школу.

На днях вышлю Вам только что вышедшую книгу мою по истории философии на Украйне[156]. Кажется, что главы о Сковороде, о Юркевиче, о Кулише удались. Может быть, удалась и характеристика «украинского характера» — как положительных, так и отрицательных его черт. В общем, книга меня при писании мало интересовала. Было бы интересно, если бы Вы о ней написали хотя бы в «Пути»... Гораздо больше я был занят книгой о Гегеле в России[157], которая, однако, еще не кончена. — Книга о Сковороде печатается (по-немецки) и будет содержать кой-какой интересный и новый материал к истории мистики вообще. В частности, у меня собрался интересный материал к истории учения о Софии (V. Weigel и Paracelsus), отчасти совсем неизвестный. Вообще предполагаю в ближайшее время дать несколько очерков по истории западно-европейской мистики (по-русски)[158]. Видели ли Вы мою и Шахматова статью в «Записках Русского Исторического Общества в Праге»[159]? Если нет, я Вам ее вышлю.

Немецкий сборник, для которого я у Вас выпросил статью — в печати. Первая часть (статьи о Достоевском)[160] выйдет через месяц, остальное осенью (по вине некоторых авторов, задержавших статьи)[161].

Я, как Вы, может быть, знаете, вошел теперь в редакцию «Archiv für Geschichte der Philosophie»[162] и у меня возник план приместить <sic! > там хоть часть Ваших статей об отцах Церкви[163]. Не мог-

ли ли бы Вы предложить уже в конце этого года чего-нибудь? — Ведь любую из глав Вашей книги Вы можете без особого труда несколько округлить? — Как у Вас обстоят дела с ее печатанием?

Как Ваша статья о Софии[164]? Меня некоторые пункты ее очень интересуют. Где она выйдет?

В мае я переведу на некоторое время в Прагу. Перевезу свою библиотеку в немецкий славянский Институт, где удалось ее разместить. Летом, вероятно, снова вернусь во Фрайбург, если удастся устроиться материально. Иначе придется проживать где-нибудь здесь в провинции, где, правда, жить очень дешево, так что просуществую без больших затруднений — и на время перейду от истории философии к систематической философии: правда что печататься пока негде.

Как Вам удалось устроиться по сокращении (или даже уничтожении?) пражской стипендии[165]? Ведь вообще парижский Институт при этом, без сомнения, очень сильно пострадал? Над чем работаете и каковы Ваши ближайшие перспективы?

Буду очень рад, если напишете!

Сердечный привет и наилучшие пожелания.

Ваш

Дмитрий Чижевский.

P. S. Книгу мою Вы получите в течение ближайших десяти дней. Я распорядился, чтоб ее Вам выслали.

Дм. Чижевский

21.

D. Tschižewskij
Römerstadt, Krankenhaus
Mr le prof. G. Florovsky
Paris. 13 34, rue Boussignault, 34 France
6/I.32

Дорогой Георгий Васильевич!

Сердечно поздравляю Вас с Новым Годом и наступающими праздниками.

Простите, что до сих пор не прислал Лосева. Он в библиотеке взят. Лучше подождать пока вернут, т. к. иначе можно будет его получить только на слишком короткий срок.

О Галятовском[166] наведу справки. В Праге этой книги нет, но есть один филолог, занимавшийся Галятовским и имеющий конспекты или копии ряда его книг[167]. Во Львове также могу навести справку, если в Праге ничего узнать не удастся.

Из новых русских книг пока ничего не читал (ни Лосского[168], ни Вышеславцева[169]). Вышли у меня две статьи о Достоевском (немецкие)[170], которые Вам пришлю вместе со старыми оттисками, которых так и не собрал еще. — Печатаю «Hegel bei den Slaven». Буду по окончании его писать «Диалектику языка» (около 10 листов)[171], небольшую книжку о Тютчеве (для славянского института)[172].

Здесь я пробуду, вероятно, до конца января.

Всего наилучшего!

Не забывайте.

Постараюсь Вам вскоре выслать то из оттисков, что у меня есть в Праге под рукой, т. к. во Фрайбург в ближайшие месяцы вряд ли попаду.

Ваш Дм. Чижевский

Переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1948–1972)

Публикация Владимира Янцена

1.

(перевод с немецкого)
Prof. Dr. Dmitrij Tschizewskij
Marburg / Lahn Friedrichsplatz 9^{III}
4.IX.1948

Дорогой отец Георгий!

Должен сегодня писать Вам по-немецки, потому что мою русскую машинку пришлось отдать в ремонт. Сегодня речь пойдет только об одном вопросе.

Господин Бенц[173] недавно узнал в Мюнхене, что Ваши «Пути русского богословия» приняты одним мюнхенским издательством. Есть ли у Вас уже переводчик? В Марбурге есть два человека, которые могли бы сделать перевод: доктор Мюллер[174] и фройляйн Апель[175]. Разумеется, я и Бенц охотно проконтролируем перевод и позаботимся о правильной передаче богословской и философской терминологии. — Фройляйн Апель еще в Братиславе переводила многие работы Лосского, а господин Мюллер очень хорошо переложил несколько сочинений Вл. Соловьева[176]. Поэтому в качестве их переводов можете не сомневаться.

Если у Вас еще нет переводчика и Вы согласны с этим планом, Вы можете сообщить об этом издательству или порешить дело со мной и Бенцем. Будем весьма признательны Вам за сообщение.

Недавно у меня гостила моя дочь Таня[177] (к сожалению, не заставшая Вас в Париже). Вопрос о моей визе для США должен выясниться в течение сентября. Может быть, мы там встретимся.

Я все еще не особенно хорошо себя чувствую и работаю сейчас, собственно, только над краткой историей барочной поэзии славянских народов[178]. Готовлю также небольшую работу о славянской языческой религии[179]. К сожалению, литература сейчас трудно доступна.

С наилучшими приветами

Всегда Ваш Дмитрий Чижевский

2.

537 W 121 st St., New York 27. N. Y.

2 ноября 1948

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо, оно догнало меня уже здесь. Выяснился ли наконец вопрос о Вашей визе, я очень хотел бы увидеть Вас здесь в самом близком будущем. У меня тоже была задержка в получении визы, для устранения которой понадобилось вмешательство лиц «в высоком положении», вроде Президента Columbia University. В конце концов мы выехали, как предполагалось, 21 сентября, но визу я получил только 19-го вечером! В последний день понадобилось клиническое (!) исследование здоровья и т. п. nonsens. Здесь мы оба очень довольны, хотя еще и не вполне устроены: у нас две комнаты, но в разных зданиях: study[180] в Union Seminary[181] и жилая комната в доме напротив, где помещаются женатые студенты и наша Православная семинария. Читаю догматику и патристику для православных — по-английски, но есть и сторонние слушатели. Пока пользуюсь только университетской библиотекой, в которой по русской части довольно много, главным образом, хорошо то, что есть комплекты исторических журналов (Чтения, Русский Архив, Русская Старина, Вера и Разум) и разные коллекции (Описание дел Синодального архива, Государственная Дума, Православ-

ные Записки и тому подобное). Хуже с монографиями. Европейские журналы за время войны по большей части отсутствуют, кроме британских. Мои книги еще не прибыли: погружены в Гавре только 16 октября и уже плывут. Серьезно работать еще не начал. — Я написал в Мюнхен. Х. Кох[182] ответил, что пишет Бенцу. Вопрос, между прочим, и в том, чтобы найти экземпляр моей книги для перевода: есть у Степуна[183], но он, по-видимому, что-то сам пишет по истории. Я был бы очень доволен, если бы, в случае издание состоится, переводил Dr. Müller, так как его перевод моей лекции с французского был блестящим[184]. Хотел бы кое-что дополнить и переменить для нового издания, которым в сущности и будет всякий перевод, так как русское издание исчерпано и надежд на переиздание по-русски мало[185]. Передайте мою благодарность Бенцу за его брошюру о нигилизме[186] и сообщите ему мой новый адрес. Я очень жду его книгу о Православии и Протестантизме[187]. Я все собирался ему писать, но после Германии я был так заморочен сборами к отъезду, а затем конференцией в Голландии (я был в начале августа сперва в Англии — дней пять, а потом почти полный месяц в Амстердаме и т. д.), и вернулся в Париж только 8 сентября — а 16 утром уже выехал сюда, — и было не до писем. Передайте ему спасибо за гостеприимство и дружбу. Не забывайте — и напишите о дальнейшем развитии Ваших планов. Где Ваши[188], в самом Нью-Йорке или где-нибудь дальше? Здесь, на нашем православном факультете, Лосский[189], Спекторский[190], Арсеньев[191] и Федотов[192], кроме меня и Епископа Иоанна (Шаховского)[193], — Вы всех знаете. Будьте здоровы и бодрствуйте.

Обнимаю.

Ваш всегда Г. Флоровский

3.

Prof. Dr. Dmitrij Tschizewskij
Marburg / Lahn Friedrichsplatz 9^{III}
26.11.48

Дорогой Отец Георгий!

Очень был рад Вашему письму. Отвечаю на него со значительным запозданием, так как в этом сезоне снова начал поездки с докладами: был два раза в Гейдельберге, по два раза в Аугсбурге и Мюнхене, наконец, в Ашаффенбурге (Бавария). В Гейдельберге переписал с рукописи 18 в. житие Петра и Февронии, для издаваемого Бенцем у Гегнера в Швейцарии сборника русских житий[194]; главную работу по переводу выполняют мои здешние ученики (кроме Мюллера очень хорошими переводчиками оказались Фрице[195], Вам, кажется, неизвестный, и фройляйн Апель, которую Вы здесь видели). В Мюнхене посетил Вашего издателя и о результатах разговоров с ним спешу Вам сообщить и буду очень просить о скором ответе. Вопросы, стоящие перед ним, все не очень существенны. Книгой Вашей он очень доволен и издаст ее во всяком случае и как можно скорее.

Перевод будет делать фройляйн Апель. Она начитана в богословской литературе, так что особых трудностей для нее в тексте не будет. Во всяком случае, я, Бенц и Мюллер обещаем самое активное содействие в смысле немедленного просмотра ее работы и советов о передаче богословской терминологии и преодолении иных трудностей, которые могут ей встретиться. От Вас зависит установление ее гонорара, который в мюнхенских издательствах колеблется для переводчика от четверти до половины авторского гонорара. А авторский гонорар — приблизительно 10 процентов цены книги.

1. Первый вопрос — каким образом Вы представляете себе уплату гонорара? Это, конечно, зависит и от тех законодательных распоряжений, которые имеются и еще ожидаются. Пока перевод денег, конечно, совершенно невозможен. Зато возможна высылка Вам книг любых немецких издательств.

2. Второй вопрос: заглавие. И мне уже приходило в голову, что, собственно, точная передача русского заглавия сузит

круг Ваших читаталей: «Путями русского богословия» заинтересуются только пасторы и богословы. Книга же Ваша и по содержанию, собственно, «История русского духа». Мюллер предлагает заглавие: «Пути русского религиозного мышления». Может быть, можно дать такое заглавие с подзаголовком, которое еще точнее соответствовало бы широте содержания книги. Собственно, по моему мнению, лучше всего было бы заглавие «История русского духа с богословской точки зрения»: «Russische Geistesgeschichte in theologischer Sicht» или «— — in religiöser Sicht»[196] или как-нибудь сходно. Но вопрос о заглавии не должен, конечно, быть, окончательно решен перед окончанием печатания книги.

3. Указатели — предметный и именной — будут изготовлены переводчицей.

4. Желательно было бы более подробное оглавление. Возможно было бы дать заглавия отдельным параграфам (после их номеров). Но я лично считал бы это ухудшением вида книги. Вероятно, было бы достаточно дать заглавия параграфов только в оглавлении (как это сделано, например, в моей истории древне-русской литературы[197], которую Вы получите немедленно по получению мной авторских экземпляров). Тогда читатель сможет легко найти нужный ему параграф. Заглавия параграфов мы, конечно, могли бы сделать тут, но, я думаю, лучше было бы, если бы Вы прислали список Ваших заглавий и указание, желаете ли Вы вставить их в текст книги или только поместить в оглавлении[198].

5. Следующий вопрос об «абзацах» (красных строках). Некоторые из Ваших «абзацов» длинноваты (например, в самом начале стр. 4–8, 8–13, 13–17 и т. д.). Может быть, Вы согласились бы их разбить на части и дали бы нам надлежащие указания. Длинные абзацы иногда очень затрудняют читателя.

6. Думаю, что не встретит возражений просьба дополнить указатель литературы указаниями на литературу на иностранных языках, — литературу хотя бы и весьма второстепенного значения. Такие дополнения могли бы сделать мы

здесь. При этом, в случае нужды, можно было бы отмечать те статьи и работы, которые Вам представляются недостаточными или неудовлетворительными.

7. Единственный серьезный вопрос (поставленный издателем) — вопрос о возможности некоторых сокращений в главах 5 (Борьба за богословие) и 7 (Историческая школа). Возможно, что некоторые части этих глав можно бы было набирать более мелким шрифтом; но возможно, что кое-что можно было бы и сократить и вообще опустить.

Вы сами писали о Вашем желании несколько приспособить книгу к потребностям немецкого (или европейского) читателя. Думаю, что действительные переделки вряд ли нужны и очень задержали бы выход книги. Возможны, конечно, некоторые небольшие дополнения (Максим Грек[199], Тодорский[200], Тверитинов[201], не знаю, видели ли Вы опубликованный мною «отчет» о его деле[202], найденный мною в архиве Франке[203], из этого отчета видно, как односторонне Петр принял сторону Тверитинова в начале его «дела» и только отсутствие Петра из столиц, безумие Фомы Иванова[204] и упорство епископов затянуло дело на годы, может быть, еще кое-что. Думаю, что на первых 128 страницах вряд ли нужны какие-нибудь изменения. Их можно было бы уже начать переводить, если Вы не имеете возражений. Отдельные замечания (связанные с моей работой над древне-русской литературой) я позволю себе Вам сообщить письменно.

Кажется, это все.

Вопрос о моем выезде несколько сдвинут с мертвой точки новым приглашением, высланным в консулат[205] президентом Университета. Теперь остановка за некоторыми документами, которые надеюсь в ближайшее время представить. Несколько пунктов сейчас очень затруднительны: 1. несомненная задержка (общая) выезда интеллигентов; задержаны — по неясным причинам — люди, уже имевшие разрешение; 2. моя принадлежность к «старой

эмиграции»: немцами и ДП[206] заняты специальные учреждения, «старыми эмигрантами» не интересуется никто; 3. клеветническая агитация против всех наших доцентов, противников национал-социализма и национализма, ведущаяся какими-то кругами, имеющими доступ и к американцам, — к моему крайнему изумлению в этой агитации принимает некоторое участие и Гейлер[207]: очень возможно, что мне придется еще вести здесь судебный процесс, привлекши того из клеветников, которого удастся установить, к суду за клевету. 4. те трудности, которые все еще связаны (несмотря на легкость теперь поездок) с необходимостью сидеть во Франкфурте (в связи с хлопотами о выезде) и в Марбурге (в связи с моей службой в университете) одновременно. Сейчас здесь идет бессмысленное и безудержное «сокращение штатов», затронувшее даже многих из старых немецких профессоров, и министерство, в котором есть почему-то настроения против меня (отчасти ксенофобия, отчасти влияния конкурентов или просто неопределенного происхождения «врагов»), конечно, использует первый случай, чтобы «сократить» и меня. В результате, я могу и в Америку не поехать и здесь или лишиться места или оказаться в таком положении, что, читая лекции в университете, придется постоянно «прирабатывать» на стороне. Конечно: «за двумя зайцами погонишься...», но ведь здесь один из «зайцев» (поездка в Америку) может легко оказаться только «тенью зайца», фантомом... — К сожалению, сейчас идет определенная ставка «на фашистов» и те круги, к которым принадлежу я, никакой поддержки, даже и от расположенных к нам американцев найти не могут или почти не могут.

Моя дочь, вероятно, уже посетила Вас (она писала недавно, что была на Вашей лекции). Она учится в Колумбийском университете. Жена же моя в Чикаго (врачем), в материально довольно незавидном положении.

Епископ Иоанн прислал мне очень любезное письмо, которое года два тому назад могло бы очень сильно подейс-

твовать на американские ведомства. Будьте добры передать мои сердечные приветы Вашим коллегам, особенно Лосскому и Спекторскому. Арсеньева я встречал всего 1–2 раза, Федотова лично вовсе не знаю.

Бенц просит Вам кланяться. Он сейчас во Франкфурте читает лекции о христианском «гуманизме», конечно, в ином, чем обычно, понимании этого слова. Его книга «Виттенберг и Константинополь»[208] выйдет еще перед Рождеством. Я начинаю печатать сборник статей «Русские писатели»[209] и готовлю сборник по истории отношений славян к христианскому Западу (там будет перепечатан и «отчет» о деле Тверитинова)[210].

С искренним приветом и наилучшими пожеланиями

Сердечно Ваш Дмитрий Чижевский

4.

537 West 121st., New York 27, N. Y.
12.12.1948

\+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо. От Мюнхенского издателя я не имею никаких новых вестей. И потому рад был Вашему сообщению. Отвечаю по пунктам.

1. Я совершенно согласен на предоставление переводчице <u>половины</u> гонорара. Свою часть я буду очень рад получить книгами. В этой связи я хочу попросить Вас об одном деле. В Марбурге я встретил случайно русского юношу, по фамилии Юрий Егоров[211], тогда он был студентом как будто экономического (?) факультета, — из его писем я вижу, что его основной интерес — религия, он хотел бы перейти на богословский факультет, но оказалось напротив, что ему пришлось, из-за денег, вовсе оставить Университет и вернуться в лагерь Mönchenhof bei Kassel[212]. Попытка заработать на учение не удалась, вышло слишком мало. Я просил пастора фон-Газе[213] (из Michael-Bruderschaft[214]) взять его под пастырское наблюдение, но ввиду отъезда Егоро-

ва в лагерь, очевидно, это не вышло. Я очень заинтересован его судьбой и хотел бы ему помочь. Выписать его сюда, может быть, и было бы можно, но не проще ли пока дать ему возможность учиться в Марбурге? Он недавно обратился из безбожия и чувствует себя одиноким. Я не боюсь даже его обращения в «протестантство», лишь бы помочь его вере. Не изобретете ли способа разыскать его и выяснить его настроение. Может быть, мне удалось бы здесь заинтересовать кое-кого в его судьбе. Мне очень хотелось бы ему помочь, хотя знаю я его мало.

2. Относительно заглавия я с Вами согласен. Немецкий оборот Вам легче изобрести. Мне нравится Ваше: Russische geistige Geschichte in religiöser Sicht.

3. Подробное оглавление я составлю. В текст заголовков вносить, по-моему, не следует. Ср. план оглавления в книгах Карсавина[215].

4. Абзацы, может быть, следует разбить. Проще всего это сделать в процессе перевода. Перевод я хотел бы видеть до сдачи в печать (может быть, по частям, по мере перевода, — тогда бы я смог предложить к нему вставки).

5. Библиографию, конечно, нужно дополнить иностранной литературой — и особенно указать переводы русских работ на европейские языки. — Немецкую часть Вы, конечно, знаете лучше, я постараюсь заняться английской и французской.

6. Сокращения в главах 5 и 7 можно сделать в таком порядке — известные части перенести в «примечания» (в конец книги), — ведь мои «примечания» вообще имеют отчасти характер дополнений (мелочи и т. д.). Я против полного опущения этих второстепенных деталей и даже хотел бы кое-что еще внести — чтобы увеличить справочную полезность книги, особенно в области малоизвестного.

7. Поправки и изменения все же нужны, кроме отмеченного Вами. Это не должно мешать началу перевода. Самое важное, впрочем, — не следует ли прибавить еще одну главу, предпоследнюю, — о последних 30 годах, в особенности

о Булгакове[216], Бердяеве[217] и других за рубежом. — Я давно ее подготовляю, и думаю что это очень актуально.

Очень жду Вашу книгу[218] и надеюсь получить книгу Benz'a[219]. — Она мне очень понадобится для очередной статьи — по истории икуменического движения (о чем я говорил и Вам, и Бенцу в Марбурге).

Я уже начинаю страдать от множества мелких, но развлекающих «соц. обязанностей», и даже от самих регулярных лекций, — все же самое главное — чтение и писание своего. Книги мои благополучно прибыли. В Columbia University Library[220] нахожу довольно много. Еще больше — для меня — в Union Seminary. Сейчас главное дело — составление моих Hewett Lectures[221], на тему The Eastern Tradition[222]. Должно быть четыре лекции. Их нужно написать, ввиду совершенно обеспеченного издания. Гонорар сразу и за лекции и за книгу. Вашей дочери не видал. Узнать я ее, конечно, не смог бы. Буду очень рад, если она зайдет к нам, — это в близком соседстве с Columbia University. Очень интересуюсь, когда Вы расчитываете уладить свои дела и наладить свой приезд сюда. Очень, очень буду рад Вас видеть, — может быть, удастся организовать какую-нибудь работу сообща.

Передал Ваш привет моим коллегам и уполномочен передать их пожелания Вам.

Пользуюсь случаем заодно послать Вам наше Рождественское поздравление и Новогодние пожелания.

Ваш всегда
Г. Флоровский

5.

Prof. Dr. Dmitrij Tschizewskij
Marburg / Lahn Friedrichsplatz 9[III]
am 23. XII. 1948

Дорогой Отец Георгий!

Большое спасибо за Ваше письмо от 12 декабря. Я тотчас же сообщил Коху (издателю) обо всех Ваших намере-

ниях. Думаю, что работа по переводу будет начата в ближайшие дни, как только от Коха получится окончательное согласие на издание.

Все конкретные вопросы, как кажется, разрешены окончательно. Только пункт 6: сокращения — вызывает еще некоторые сомнения. Дело в том, что книга Ваша своими размерами несколько превосходит тот объем, который может еще считаться доступным покупателям (цена до 20 марок). Перенесение в примечания некоторых параграфов 5 и 7 глав, конечно, несколько сократит объем. Но достаточно ли, — особенно если принять во внимание и некоторое увеличение объема в виду необходимых дополнений.

Впрочем, я жду письма Коха, который об этом несомненно напишет и Вам сам, и если он уже решил все переговоры вести через меня — я Вам сообщу об его решении.

Бенц уезжает на несколько недель в Швейцарию. Книга его только что вышла и он ее Вам уже выслал. Книга, конечно, идет значительно дольше, чем письмо.

О Егорове я постараюсь позаботиться. В том же лагере, что и он — Левицкий[223], ученик Николая Онуфриевича. Постараюсь узнать адрес Егорова здесь.

С моим выездом — ничего нового. Главное, что сейчас нужно, подтверждение моего избрания из Америки. Такого пока не получено. Но и если оно получится, все не так определенно. Для «старых эмигрантов» никто ничего не может сделать: так сообщил мне новый университетский офицер, вполне расположенный ко мне (как кажется) и одна дама, американка, в том же бюро, к которой обратилась (по знакомству) моя дочь.

Зато здесь — со мной крупнейший скандал[224], который, как кончится, еще неясно. После трехлетних хлопот университета, здесь наконец был утвержден (летом) ординариат славистический. Факультет (в 1945 г. предложивший этот ординариат министерству «для меня») теперь избрал меня снова (всеми голосами против одного). В ответ на это от министерства пришло сообщение, что ординариат этот упраз-

дняется и переносится во Франкфурт, где будет «сосредоточена» вся славистика (там пока ничего нет, нет и книг!). Это, конечно, мера, направленная специально против меня, так как то же письмо сообщает, что и продолжение моего «лерауфтрага»[225] не нужно. Так что я могу в ближайшие месяцы оказаться вообще без средств к существованию. Если принять во внимание, что после отъезда Фасмера[226] в Стокгольм здесь вообще славистов с именем и заслугами нет, все это принимает уже просто бредовую окраску! Тем более, что меня не утверждают в тот момент, когда каждую неделю восстанавливают на кафедрах нескольких бывших «национал-социалистов».

К сожалению, по утверждению Гейлера, эта мера вызвана... американцами! Это, может быть, и неправда (Гейлер, к сожалению, на что я должен обратить Ваше внимание, теперь оказался одним из наиболее энергичных защитников всех бывших национал-социалистов и одним из распространителей клеветнических политических слухов обо мне). Пока университет пытается как-то воздействовать на министерство. Но, вероятно, мне самому придется заниматься самыми бессмысленными вещами: жалобами американцам и т. д.

Это — предварительная информация. Письмо министерства пришло, как рождественский подарок, перед самыми праздниками...

Всего лучшего! Сердечные приветы и наилучшие пожелания — к Рождеству Христову и новому году.

Ваш Дмитрий Чижевский

6.

26.4.49

Воистину воскресе!

Дорогой Георгий Васильевич!

Одновременно с этим письмом Вы получите первую главу Вашей книги в переводе. Фрл. Апель, которая переводит, начала перевод только недавно (так как сдавала до-

кторский экзамен). Как раз в первой главе довольно много трудностей, о которых она Вам пишет сама. Надо условиться о переводе некоторых выражений, которые встречаются и позже (опрощение, хождение в народ и т. п.), кроме того, трудно передать и «заволжцев» и «нестяжателей». Я просмотрел перевод и по содержанию не нашел ошибок. Фрл. Апель как раз перед Вашей книгой перевела для одного швейцарского издательства житие св. Сергия (Епифания премудрого)[227], так что особых трудностей с церковно-славянскими и старорусскими цитатами у нее нет и не будет. Издательство пока вполне твердо держится за свое намерение издать Вашу книгу как можно скорее. Так как здесь было несколько небольших конференций евангелической церкви, посвященных православному богословию[228], то интерес к Вашей книге будет несомненный.

Кстати, на этих конференциях обнаружились тенденции, не встретившие никакой оппозиции, во всяком случае, примечательные, хотя их значения, конечно, нельзя преувеличивать: в частности, выдвинуто требование серьезного изучения патристики на богословских факультетах, совершенно неожиданно оказываются среди профессоров протестантского богословия сторонники почитания святых (Лютер[229] де был только против молитв святым) и особенно Богоматери.

Постарайтесь вернуть перевод с замечаниями (и сделайте — для оглавления — названия параграфов) возможно скорее. Вторая глава, вероятно, будет выслана недели через 2. У меня даже есть надежда, что издательство согласится начать печатание, когда в его руках будет половина или даже только треть книги.

Не знаю, писал ли я Вам, что я получил приглашение теперь уже в Гарвард[230]. Если до августа получу бумаги, то приеду.

Впрочем, здесь был со мною ужасный скандал, о котором некоторый материал я Вам высылаю[231]. Министерство получило сообщение о том, что я советский агент! Получило

не от кого иного, как от Гейлера! В основе всего чистейшая тресотисиада, — Гейлер обижен тем, что я отверг диссертацию, признанную <им> за «прекрасную», и особенно тем, что факультет согласился с моей оценкой. Кстати, и докторант вовсе не его ученик, так что особых причин для обиды как будто и не было. Но Гейлер, при всех своих достоинствах, «мастер академической (а, к сожалению, также и неакадемической) интриги». Министр нашел нужным опубликовать это сообщение в газете[232]. Пришлось заниматься борьбой с такой бессмыслицей. Но Вы сами можете представить, что на мои американские перспективы это вряд ли подействует благоприятно. Во всяком случае, надо было добиться сначала «реабилитации», а уже потом (т. е. с этой или следующей недели) можно будет заниматься устройством визы и т. д. Гейлер ссылается на слухи, ходящие в «кругах русских эмигрантов» (только вчера появилось заявление председателя объединения русских эмигрантов в Германии, объявляющего эти слухи клеветой — и пущенной то, вероятно, действительным советским агентом)[233].

Книга моя[234] вышла. Не знаю, решится ли издатель подарить Вам, как я просил. Но она, во всяком случае, в Нью-Йорке будет, и мне очень хотелось бы знать Ваше мнение. Ведь литература 11–13 в. небезынтересна.

Книги Зеньковского[235] еще не видал. Он был здесь, прочел два доклада[236], в общем очень удачно.

Сейчас я пишу небольшую книгу о поэзии барока у славян[237]. Почти все готово (кроме Пальмотича[238]). Я даю только главных представителей. Но даже и Симеона Полоцкого[239]. Он, конечно, не мыслитель вовсе, но стилист прекрасный, а перевод Псалтыри[240] (о котором совершенно неверно пишется, что он стоит под влиянием Кохановского[241]) иногда очень хорош. Кроме всего, у него очень чистый язык, ни полонизмов, ни украинизмов нет (а они встречаются и у тех, кто нигде, кроме Москвы, не бывал).

Здесь, кроме нескольких очень конкретных работ главным образом по истории литературы (немецкой) ничего

интересного не выходило. Выйдет сборник статей о Пушкине, издаваемый А. Лютером[242]. В нем будет кой-что (мало) интересное.

Я, может быть, издам славистический ежегодник[243].

Бенц только что вернулся (вчера), я его еще не видал. Пока он, вероятно, будет печатать работы о Коцебу[244], Стурдзе и окружении[245]. Есть интересный материал (в частности, о Стурдзе и Шевыреве[246]). Сборник житий[247] давно закончен, отослан в Швейцарию и, вероятно, набирается уже.

Наша переписка, вероятно, в связи с «Путями» теперь оживится.

Сердечные приветы — Ваш Дмитрий Чижевский

7.

16.6.49

Дорогой Георгий Васильевич!

Спасибо за письмо[248]. Надеюсь, что Вы уже получили вторую главу. Третья глава, как мне писала фрл. Апель (которая временно в отъезде, но на днях вернется) уже готова. Зовут фрл. Апель Нина Рудольфовна (что мне несколько напоминает «Рюрика Абрамовича» у Эренбурга[249]).

О «недоуменных словах» запросил специалистов, например, Степуна, которому приходится же их употреблять на лекциях (я обходился описаниями). «Извитие словес» по-немецки передается не плохо: Wortgeflecht.

«Кекропидское доброглаголание»[250], конечно, по смыслу передается легко. И, как всегда в переводах, все переведено, а все же чего-то не хватает.

Думаю, что заглавия параграфов — только для оглавления нужны. Их наличие очень облегчает поиски. Так это сделано, например, в моей истории литературы.

Вероятно, трудно будет предложить издательству сокращения в последних главах. А их сделать будет необходимо. Перечитывая книгу, вижу, что жаль выпускать даже «второстепенных» богословов. Может быть, выпущенное напечатать в журналах?

Кстати, я, вероятно, с августа начну печатать «Ежегодник по литературной и духовной истории славян». Может быть, у Вас есть что-нибудь: статья или материалы?

Что касается американских перспектив, то, может быть, из них что-нибудь и выйдет. Хотя все все мои попытки (не только паспортные) в американских учреждениях всегда кончались неуспехом. Если сейчас я не получу визы, то это будет весьма сильным ударом для моей «репутации» (политической). Между тем министерство уже ведет переговоры о замещении здешней кафедры нулем (в научном смысле)[251], так что мое жалованье автоматически прекратится в сентябре.

Но и по получении визы окажется столько хлопот, что я вряд ли смогу с ними справиться (виза на проезд через Голландию, бумаги на перевозку книг и т. д.). Вся же помощь американцев разных категорий сводится к тому, что кто-нибудь говорит с каким-нибудь влиятельным лицом, от которого все совершенно не зависит и которое, зная, как легко получить визу немецким ученым, уверяет, что никаких затруднений нет и не будет. А затем я оказываюсь в группе 15-ти венгерских евреев, которых консулат рассматривает только с одной точки зрения: нужно пустить в США из этой группы как можно меньше.

Впрочем сомневаюсь несколько в целесообразности моей поездки вообще: читать лекции по-русски слушателям по-русски не понимающим, а затем читать на темы, меня совершенно не интересующие (о советской литературе), преподавать язык, что я делал с успехом, но с отвращением — и т. д.

Не знаю, почему моя дочь у Вас не была: может быть, из излишней скромности, а может быть, была занята своей диссертацией (о словаре «Слова о полку Игореве»), которую и подала недавно.

Мюллер подал здесь свою габилитационную работу, довольно интересную, особенно в части, касающейся 19 в. (критика протестантизма в русской литературе)[252]. Но так

как ему предлагают место пастора в Константинополе, то боюсь, что это само по себе очень привлекательное место помешает ему в ближайшее время научно работать.

Последнее время почти не мог работать. Написал несколько не имеющих значения вещей (о языке Пушкина[253], о Мертвых Душах[254] — и то и другое для популярных немецких изданий).

Книгу Зеньковского (1 том) получил[255]. Кое-что интересно, хотя, конечно, исторической перспективы мало.

Сейчас здесь новые трудности с высылкой книг! Частным лицам также нужны таможенные декларации и т. д. Это очень мешает рассылке моей книги.

18.6.<1949>[256]

Фрл. Апель (Нина Рудольфовна) вернулась в Марбург, сообщила пока, что 3-я глава и часть четвертой ею переведены. Просит сообщить, высылать ли их в Лондон или ждать Вашего возвращения в Нью-Йорк.

Кстати, в августе начну печатать «Ежегодник по славянской истории литературы и духа»[257]. Нет ли у Вас какой-нибудь подходящей статьи? Или материалов.

Сейчас собираюсь ехать во Франкфурт, в консулат[258].

Всего лучшего! С искренним приветом

Ваш Дмитрий Чижевский.

Для «надрывов», которые в переводах Достоевского («Надрывы в гостинной» и т. д. — главы в Братьях Карамазовых) заменены разными выражениями, находятся только случайные слова — по контексту — «Risse», «Zerrissenheit»[259]. — И то и другое плохо. Но что ж делать.

Д. Ч.

8.

11.7.<1949>[260]

Дорогой Георгий Васильевич!

Получил Ваше письмо от 8 июля. За это время Кох не раз справлялся о первых главах Вашей книги. Ведь ее можно бы

было сразу начать набирать. Как кажется, и издательство очень заинтересовано возможно скорым изданием.

Перевод третьей главы готов. Фрл. Апель (Нина Рудольфовна) работает, к сожалению, несколько медлительно, к тому же по временам заболевая разными болезнями (как кажется, у нее были уже все, кроме чумы и холеры). Третью главу вышлю на днях. — Для «опрощения» и «хождения в народ» и Степун ничего не мог предложить[261]. «Надрыв» придется переводить в разных местах разно. К «опрощению» и «хождению в народ» надо будет сделать примечания, а самые слова передавать различно — «опрощение» писать латинскими буквами, а «хождение в народ» передать мало удачным «ганг инс фольк»[262] с примечанием.

Сейчас др. Мюллер габилитировался[263]; 16-го состоится его коллоквиум (пробная лекция), а 27-го — вступительная. Сейчас тоже займется (отчасти — денег нет, как у всех нас) переводами. Может быть, если Нина Рудольфовна будет работать медленно, передать последнюю главу (или главы?) Мюллеру?

Некоторые замечания к первым главам я Вам пошлю в Нью-Йорк. В частности, некоторые дополнения или поправки на основе своих работ о пиетистах[264]. Очень жалею, что самих работ у меня или совсем нет, или есть в одном экземпляре, так что не могу Вам их выслать.

Сейчас я вернулся из поездки по Вестфалии, где читал в Дортмунде и Мюнстере лекции о русских святых (до 17 в.)[265]. Публики было масса: в Дортмунде 350 (школа в возрасте от 16–22 лет), в Мюнстере также около 250–300. При теперешнем переобременении студентов лекциями иностранных гостей в Мюнстере ожидали, что будет человек 50–60, а то и только 25. Так как я в Дортмунде еще никогда не читал, а в Мюнстере читал только одну лекцию 2 года тому назад, то успех надо приписать не лектору, а теме!

Ваша статья была бы и для нас очень интересна. Но у нас нет (пока) русского шрифта: придется имена переписывать латинским. Но у Фасмера (печатается в Лейпциге), возмож-

но, что печатание не будет допущено. Пришлите статью нам (Гергардту[266]), а если будут технические трудности, мы перешлем ее Фасмеру, а, может быть, есть что-нибудь другое? Даже мелочи! Конец редакции 1-го тома мы отодвинули на 15 августа.

В консулате мое дело подвигается, но довольно медленно. Реальную помощь из американцев пока оказал только Гурьян[267]. Главное, совершенно неизвестно, что́ надо и с кем говорить. Кроме того, там забывают отправить письма, отослать документы, кладут мои документы в чужие папки и т. д. Думаю, что до конца сентября все кончится. Придется не ехать (плыть), а лететь.

Бенц работает над несколькими русскими темами (Стурдза — часть работы появится у нас в Ежегоднике –, Баадер).

Мне работать почти не удается: на позапрошлой неделе пришлось три раза ехать во Франкфурт. Кроме того, министерство не оставляет меня в покое. На случай, если придется остаться здесь, ищу места в Кельне или в Геттингене. Жаль только здешней библиотеки, где для 2–3-х работ все есть. Возможно, что есть и в Америке. Но не забудьте, что там я пока без языка (к языкам я неспособен). Читать лекции по-русски для не понимающих хорошо — малоприятно. Единственное положительное — общение с моей дочерью («несомненно положительное» — хочу сказать) затемняется мыслью о том, что ей придется «работать на меня», вместо того, чтобы заняться тем, что интересует ее самое.

Здесь тоже страшные холода. Ночью бывает 3–5° тепла. А днем иногда жара. Поездка вся прошла под дождем (что делает еще более удивительным огромные аудитории).

Простите за опечатки: машинка не тянет.

С искренним приветом и пожеланиями

всегда Ваш Дмитрий Чижевский.

Бенц кланяется (несомненно, но я его увижу только после обеда, а хочу теперь же отослать письмо).

Д. Ч.

9.

22.7.49

Дорогой Георгий Васильевич!

Надеюсь, что это письмо «догонит» Вас в Нью-Йорке. Пишу вам только, чтобы напомнить о 1–2 главах перевода Вашей книги. Третья глава отсылается этими днями.

Кох (заведующий издательством) очень беспокоится о судьбе книги и очень просит поскорее выслать ему первые главы.

Просмотренные посылайте, пожалуйста, фрл. Апель. Бенц на лето уезжает, а мои перспективы получения визы таковы, что я возможно уеду уже в половине августа.

Может быть, напишете успокоительное письмо Коху. Возможно, что он собрался бы даже начать набор до получения окончания.

Пока пожелаю Вам всего наилучшего! Когда буду знать точно о поездке, напишу. Ведь я еду в Гарвард, так что в Нью-Йорке мог бы остаться по дороге на несколько дней.

Сердечный привет
от Вашего Д. Чижевского

10.

Dr. George Florovsky
p. t. I, Paulin Boulevard Leonia, N. J.
Professor Dr. Dmitri Tschizewsky
Friedrichplatz 9/III Marburg / Lahn GERMANY (U. S. Zone)
23.8.1949

Дорогой Дмитрий Иванович, только что получил письмо от Н. Р. Апель и очень обрадовался известию о Вашем скором отъезде и приезде[268]. Напишите непременно, когда точно и на чем Вы приезжаете, и куда. Я очень хочу Вас повидать. Если Вам негде остановиться в Нью-Йорке, мы можем Вас устроить на некоторое время: мы только что переехали в новое помещение, в том же доме, 537 Вест 121 ст., квартира 63, и у нас есть свободная комната, со всем не-

обходимым. Моя жена просит передать Вам ее приглашение тоже.

Сейчас мы на три недели за городом, совсем близко от Нью-Йорка, по другую сторону Гудзоновой реки, но в другом штате, Нью Джерси.

Леония — маленький городок-сад, основанный в 60-х годах 17-го века, но ничего старинного здесь не осталось. Сейчас это излюбленное место жительства тех нью-йоркцев, у кого есть машина для переезда, — меньше часа до центра Нью-Йорка. Один из моих старых друзей предоставил нам свой дом на время своих каникул на севере. Здесь очень уютно.

Скажите Нине Рудольфовне, что я прилежно работаю над ее текстом и вскоре пришлю первую главу, с дополнениями и примечаниями.

У меня много и другой литературной работы, и, как всегда, времени не хватает.

В будущем году, по-видимому, удастся устроить в Колумбийском Университете семинар-«форум» на тему Религия и Философия в России, 1789–1917, под аиспициями Департамента он Релиджион[269]. План должен составить я и наметить докладчиков тоже. Ваше участие более чем предуказано. Я еще не решил, какие темы можно включить — всего можно расчитывать не больше, чем на 10 собраний, через две недели. Нужно не только давать факты, но выдвигать проблемы и показывать русскую мысль на фоне и в контексте «европейской» мысли. Моя очередная и ударная тема и задача (с чем Вы, может быть, и не согласитесь, — здесь я очень радикален и совершенно рву с нашими привычками, и потому очень недоволен Зеньковским[270]) — опровергнуть опасный предрассудок, что русская философия и культура «совсем особенная» и даже категории у них совсем другие. Я же уверен, 1. что русская философия 19-го века есть просто глава истории «европейской» философии, и понятна только в контексте «западной» проблематики (а толковать ее в контексте воображаемого «народного духа» значит рас-

творять историю философии в психологии культуры, если не в публицистике), и 2. что самое противопоставление Востока и Запада, Греко-Славянского и Романо-Германского миров, нуждается в серьезном ограничении — это два сиамских близнеца, неудачно и трагически разъединенные, и тяжко больные после насильственной операции. Еще недавно у нас «западники» становились «славянофилами», и думали, что время славянофильствует и Россия есть великий Западо-Восток. Я же давно из псевдо-евразийца стал западником, вернее — икуменистом, и ищу действительного синтеза, который должен быть действительным преодолением исторической бифуркации[271] и реинтеграцией «отвлеченных начал», а не притязательным и праздным выдаванием «русской души» за всечеловеческую. Все это, конечно, требует надлежащего развития. Очень расчитываю на Ваше участие в «форуме», хотя бы письменное, — Ваш доклад может быть прочитан кем-нибудь другим, если Вы затрудняетесь говорить по-английски.

Мы остаемся здесь до 5-го сентября включительно, так что Вы поспеете ответить по здешнему адресу, хотя бы кратко, чтобы условиться о встрече в Нью-Йорке. О многом нужно поговорить. Привет Бенцу и всем знакомым.

Обнимаю сердечно. До скорого свидания.

Ваш всегда Г. Флоровский

11.

Dr. D. Cizevsky
Holyoke House, 29 Cambridge, Mass.
7 Октября 1949

Дорогой Дмитрий Иванович, будем рады Вас видеть. Ночевать у нас, конечно, можно. Ждем Вас в понедельник, после обеда[272]. У меня лекции от 1 до 3 и от 4 до 5, а потом я свободен. Мы все недоумевали, что с Вами приключилось, и ждали вестей. Интересно услышать о Ваших впечатлениях. Я до сих пор был чрезмерно занят административной рутиной, и мало работал. Как Ваша дочь? Ксения

Ивановна кланяется. Во вторник Вы увидите Лосского. Кронер[273] тоже хочет Вас видеть.

Ваш всегда Г. Флоровский

12.

8.12.1949

Дорогой Дмитрий Иванович,

Я собираюсь приехать в Кембридж на съезд церковных историков, 29 и 30 декабря (съезд будет в Бостоне). Я читаю доклад — Ориген, Евсевий Кесарийский и истоки иконоборчества, — предварительное сообщение. Предстоит доклад Вульфзона[274] о Клименте Александрийском. Может быть интересно.

Так как еду я на собственный счет, то хотел бы сократить расходы. Нельзя ли мне где-нибудь устроить ночлег дня на два-три. Если библиотека в Гарварде будет открыта, я хотел бы приехать 27 или даже 26, кое-что сделать в библиотеке и с Вами поговорить. Напишите мне немедленно, ибо, если Вы ничего доброго не посоветуете, нужно будет заранее заказывать комнату в отеле. Не уверен, будет ли открыто общежитие в Епископал Теолоджикал Скул[275] в Кембридже. Жду ответа. Вообще скучаю без известий о Вас. Кронер о Вас часто спрашивает.

На днях неожиданно получил извещение от Бостон Юниверсити[276] с предложением докторства гонорис кауза[277] и речи на годичном акте 14 марта, на что согласился. На прошлой неделе был в Бутлер Юниверсити[278] в Индианаполисе и прочел там три лекции. Случайно встретил П. Майера[279], которого раньше не знал. Оказалось, он жил в последнее время под Гомбургом и Вас знает. Что Вы о нем знаете и скажете. Ксения Ивановна просит передать ее привет.

Дружески Вас обнимаю.

Г. Флоровский.

Напишите о возможности/невозможности остановиться где-либо б е з отлагательства. Привет Тане.

13.

Miss T. Cizevska
12 Ash Street Place Cambridge 38, Mass.
1/20, 1950

Книги получены, спасибо.

Получил ли Дмитрий Иванович мою посылку — оттиски[280] и чешскую книгу[281] моего брата[282]? Что нового?

С приветом Г. Флоровский.

14.

Dr. Dmitry Cizevsky
10 Mellen Street Cambridge 38, Mass.
Rev. Prof. Dr. G. Florovsky
537 West 121 Street, ap. 63 New York 27 (N. Y.)
22. I. <1950>[283]

Дорогой отец Георгий!

Простите, что с таким запозданием выслал Вам книги! Вашу посылку с благодарностью получил, оттиск передал благодарному Вульфзону, книгу Якобсон[284] уже прочел и крайне за нее признателен. Теперь я сделаю из нее выписки и перешлю ее Вам.

Как обстоит дело с Вашей рукописью?

Я сейчас занят экзаменами и писанием (обработкой) комментария к Евгению Онегину[285], который будто бы будет печататься.

Сердечные приветы и пожелания — также и Ксении Ивановне и также и от Тани, занятой экзаменами, кажется, не менее меня и тем же комментарием (переводом).

Сердечно Ваш Дмитрий Чижевский.

Не сообщите ли заглавия работ о мистике Спенсера[286] (Королева фей) и Мильтона[287]. Буду очень признателен.

Д. Ч.

15.

Февр<аля> 5, 1950

Дорогой Дмитрий Иванович,

Я просмотрел, наконец, перевод первой главы и сделал кое-какие дополнения. Еще кое-что придется прибавить в «Примечаниях и ссылках», отчасти, чтобы не перегружать текста, отчасти, чтобы не задерживать рукописи. Не откажите просмотреть перевод еще раз и разрешить недоумения фрл. Апель, отмеченные ее красным карандашом, — я не берусь за советы насчет немецкого словаря.

Экземпляр моей книги у Вас есть. Из двух копий одну у себя удержите, а другую пошлите в Марбург, если можно «эр-мэл»[288]. Кох меня торопит.

Я же погибаю от изобилия спешной работы и административной тяготы. Во вторник я уезжаю в Чикаго — до 18, и надеюсь — несмотря на тяжелую лекционную нагрузку и перспективу встретить несколько сот новых людей — отдохнуть. К сожалению, я не знаю адреса Лидии Израилевны[289] и сейчас Вы уже не поспеете мне его сообщить. Л. И. просила меня с ней повидаться. Сообщите ей мой адрес в Чикаго (c/o The Chicago Theological Seminary, 5757 University Avenue, Chicago 37, Ill) и попросите меня отыскать.

Не пишу больше, так как еще много дела, а уже близится полночь.

Привет Тане и Якобсону.

Обнимаю Вас.

Ваш всегда

Г. Флоровский

16.

Prof. D. Cizevsky
10, Mellen St. Cambridge 38, Mass. 537 W 121 St., N. Y. 27
3/28/1950

Дорогой Дмитрий Иванович, живы ли Вы? Я давно уже послал Вам исправленную рукопись немецкого перевода 1 главы Путей с просьбой отправить ее дальше и до сих пор не знаю,

что с ней случилось. На днях послал Вам одну из университетских книжек. Дайте весть о себе! Как Ваши дела и Таня?

Сердечно обнимаю
Ваш Г. Флоровский

17.

Dr. Dmitry Cizevsky
10 Mellen Street Cambridge 38. Mass.
Rev. Prof. Dr. G. Florovsky
537 West 121 Street, Ap. 63 New York. 27 (N. Y.)
30.3.<1950>[290]

Дорогой отец Георгий! Спасибо за память! Все (рукопись и книгу) получил. К сожалению, не удалось встретить Вас в Бостоне. Этот семестр убивает меня лекциями о литературе 20. в. — приходится читать советскую литературу (до которой, надеюсь, в лекциях так-таки и не дойду!). Кроме того, 2 других курса (русскую грамматику и 18-ый век). На днях вышлю Вам дальнейшую часть перевода. В конце апреля собираюсь быть в Нью-Йорке. Таня завтра держит докторский экзамен. Вспоминает о нашем «цитатном издевательстве»[291] всегда почему-то с восторгом. Ведет переговоры с двумя университетами на дальнем Западе!

Я написал (обработал уже готовый свой) комментарий к Евгению Онегину и пишу маленькую историю славянских литератур.

Перспективы на будущий год очень (слишком) благоприятны.

Сердечный привет Вам и Ксении Ивановне. Ваш Дмитрий Ч.

Таня кланяется...

18.

14.6.50

Дорогой Отец Георгий!

много виноват перед Вами, не реагировав на Ваши напоминания о рукописи, да и вообще замолчав.

К сожалению, меня «убил» прошедший семестр, в котором (для совершенно ненужной для «департамента» «рекламы») на меня навалили 9 часов в неделю. Затем в конце марта начались докторские экзамены (8, Таня сдала первая, т. е. уже в марте), а затем — в мае письменные семестровые экзамены. Так как Якобсоны уехали до июля в Европу, то мне приходится читать еще и часть написанных для них работ. Затем еще работы «магистерские» (отчасти очень плохие)... К счастью я уже «вижу берег». И сразу же начал обрабатывать рукопись, присланную фрл. Апель. Перевод в общем очень удачный. Не знаю только, не следует ли просить ее при переводе не сливать фразы; хотя по-немецки писать короткими фразами очень трудно.

Прилагаю при сем уже часть перевода. У меня еще около 60 страниц, а дальнейшие должны еще прийти.

Боюсь что Коху (или его чтецу рукописей) именно в главе о петровской реформе многое (несколько страниц) покажутся излишними. Он (Кох) все же очень надеется не только на новую редакцию текста, но и на некоторое сокращение.

В приложении даю некоторые замечания к 2–3-м местам текста.

Вспомнил, что нужна Вам книга Антония Васильевича. Сейчас же займусь изготовлением выписок из нее и вышлю ее Вам в течение этой недели.

Что Вы делаете летом? Я собираюсь в ближайшем будущем в Нью-Йорк на несколько дней. А, может быть, буду там в течение лета и раза 2–3. Иных планов нет. Было очень хорошее предложение читать русские лекции (с обязательством не говорить по-английски, что для меня очень легко) в одной «летней школе» в горах, но оттуда я вытеснен русским эмигрантом, который об «истории русской культуры», которую он должен читать, имеет такое же понятие, как я об истории китайской литературы (т. е. весьма слабое), но он «благонадежнее» — это, очевидно, новая стадия, которая нам еще предстоит: «бывший полковник царской армии» становится и здесь научной квалификацией.

Впрочем, не в Гарварде, где меня избрали на постоянную должность. Из всяких проэктов обеспечить мне пенсию (даже!), конечно, ничего не вышло и через год я, вероятно, все же уеду в Кельн. Здесь мне приходится читать курсы в общем интересные только для 2–3-х специалистов, а то и вообще ни для кого, т. е. русскую литературу, кроме 19 и 20 вв. и сравнителъную историю славянских литератур (это уже лучше). Кроме того, я очень разочарован в методе преподавания, т. е. в ориентации на экзамен и даже на высоту отметки (от чего зависит стипендия) и, т. к. экзамены письменные, то все изучение сводится к зубрежке: из выставленных для работы книг берутся только самые краткие учебники. Об этом стоит поговорить. На тот случай, если мне придется здесь отстаться дольше, я уже придумал разные способы борьбы с письменными экзаменами. Но трудно сломать саму безнадежную психологию студентов. Пока такая система здесь останется, всегда надо будет приглашать иностранцев на кафедры.

Иных новостей нет. Приготовленный мною комментарий к Евгений Онегину и переведенный Таней печатать не удается... (Слонима[292] история литературы[293] между тем вышла — с довольно пикантными ошибками в большом числе!) Теперь по настоянию Якобсона пишу краткую сравнительную историю славянских литератур[294]. Если и ее не захотят печатать, то придется вообще уже работать «про запас», так как и в Европе сейчас печататься негде. Во время протекшего семестра работать «для себя» вообще не удалось.

Из научных новостей, думаю, заинтересует Вас пока только очень краткое сообщение Вернера Егера[295] (издающего сейчас Григория Нисского[296], т. е. пока только готовящего издание), что проповеди так называемого Макария Египетского в значительной части извлечения из сохранившегося только в никогда не изданной рукописи трактата Григория.

От Бенца получил довольно интересную и очень резко отрицательную (совершенно основательно) рецензию[297]

на ужасную книгу Ганса Эккарта о «Русском христианстве»[298] (между тем немногим отличающаяся по качеству от этой книги книга Эккарта же «Иван Грозный»[299] вышла в Нью-Йорке и рекламируется всеми журналами).

Сердечный привет Вам и Ксении Ивановне! Таня была 2 раза в Нью-Йорке, но не могла к Вам дозвониться. Я посылал к Вам одну очень дельную католическую французскую студентку (имеющую научные и церковные вопросы), но и она Вас не застала.

Всего найлучшего — Ваш Дмитрий Чижевский

19.

24.6.50

Дорогой Отец Георгий!

Таня писала мне, что говорила с Вами по телефону. Возможно, что я приеду в Нью-Йорк 1–2-го июля и тогда еще надеюсь застать Вас там... Надеюсь, что у Вас будет хоть немного времени в последние дни перед отъездом[300].

Таня, впрочем, должна была с Вами стелефонироваться и узнать, удобен ли Вам мой визит 1–2-го.

Надеюсь, до свидания! Иначе желаю Вам всего лучшего летом. Увидимся, наверное, осенью.

Привет Ксении Ивановне.

Сердечно Ваш Дмитрий Чижевский

20.

К. И. Флоровская — Д. И. Чижевскому
7/4/1950

Дорогой Дмитрий Иванович,

Пользуйтесь оставшимися продуктами (и посудой). Неиспользованные скоропортящиеся продукты предайте уничтожению.

Всего хорошего.

Ваши Флоровские

21.

29.7.50

Дорогой отец Георгий!

Позвольте еще раз поблагодарить Вас и Ксению Ивановну за гостеприимство. К сожалению, не успел вернуться домой до Вашего отъезда: книготорговец оказался разговорчивым и любезным, так что получил у него 2–3 редкости, стоившие мне, однако, довольно много времени.

Черти[301], к сожалению, не оказались бездейственными и с некоторым успехом.

Да и в мировом масштабе что-то чертовщина разви вается[302].

Из Европы вернулся Якобсон, очень довольный главным образом Англией. О известном, связанном с денежным кризисом, упадке во Франции, мы знали и без него.

Я через неделю уезжаю на чешскую ферму. Адрес ее:

Otto Laga, Sunland Farm — Hunter (New York). D. Cizevsky.

В конце августа (около 25-го) буду, вероятно, один-два дня в Нью-Йорке, потом, вероятно, около половины сентября. Надеюсь Вас встретить.

Сегодня пишу по такому поводу: Бенц сейчас находится в Англии в Кембридже, адрес его: Rev. Prof. Dr. Benz — Selwyn College. — Cambridge — England.

Он предполагал, что и Вы туда приедете и поэтому просит сообщить Вам свой адрес. Кроме того, он просит Вас дать ему указания на заслуживающих внимания английских церковных историков и медиевалистов, да и богословов вообще и, если возможно, дать к Вашим знакомым среди них рекомендации. Может быть, Вы напишете ему сами.

Я уже рассказывал Вам о его находках Ново-Английской переписки, в частности, писем Cotton Mather'a[303]. Кажется он кое-что печатает[304]. Кроме того печатает сейчас книгу о Баадере и России[305], — это довольно интересная история внешних отношений Баадера к России. По сравнению с Сусиньи[306] есть кое-что новое, между прочим, замечательный факт, что с Баадером собирался ехать в Россию Гегель!

Здесь удалось устроить кое-какие славистические публикации. Возможно, что даже и мой комментарий к Евгению Онегину все же выйдет. Выйдет открытый Ван Вайком[307] Патерик[308], переведенный Мефодием!

У нас возник план в рамках существующего здесь славистического общества устроить зимой Ваш доклад (по-английски или по-русски). Чтобы не затруднять Вас подготовкой, можем предложить и тему о фамилиях духовенства, но еще лучше, интереснее была бы тема по духовной истории России.

Об этом еще можно будет поговорить.

Сердечный привет и найлучшие пожелания Вам и Ксении Ивановне.

Преданный Вам

Дмитрий Чижевский.

Побывал уже в штате Мейн на уединённом острове без почты; обитателей 9 (включая меня и Таню). Но жили в доме-руине, без воды и света...[309]

22.

2.8.1950

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо. Мы только что вернулись из Торонто: съезд продолжался две недели, а потом еще неделю мы с удовольствием провели в деревне, неподалеку от Торонто, среди полей, в совершенной тиши. В Торонто побывал в католическом Институте Средневековой культуры, основанном Жильсоном[310], — он приезжает туда каждый год. Президент Института, Др. Пегис[311], его ученик, написал интересную книгу, Учение о душе в философии 13 века[312], и еще книжечку: Фома Аквинский и Греки[313], т. е. Древняя философия, в духе Жильсона, о решающем значении идеи творения. У них довольно хорошая библиотека.

Мы собираемся переезжать за город, поблизости, вероятно, в будущий вторник, — адрес будет: 1 Паулин Булевард, Леониа, Нью Джерси. Это совсем близко от города, сразу

за Вашингтонским мостом на той стороне Гудзона. Там мы пробудем, по-видимому, до начала сентября.

Если Вы приедете в Нью-Йорк раньше, вероятно, можно будет все-таки остановиться у нас. Заранее сговоритесь по телефону с тем студентом, который нарушил своим преждевременным появлением Ваш ночной покой. Зовут его Степан Бескид[314]. Телефон — MO-6-0055.

Бенцу написал. Доклад о фамилиях духовенства может быть слишком тяжеловесен, хотя я постарался бы придать ему культурно-исторический характер и связать его с общей темой о роли духовенства в строительстве русской культуры. Может быть, впрочем, придумаю более завлекательную тему.

Не забудьте прислать Чешских иезуитов[315] (н е заказным).

Ксения Ивановна очень заинтересована, какого рода чертовщина Вас беспокоила и где.

Привет Тане.

Дружески обнимаю. Ваш Г. Флоровский

23.

5.8.50

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за письмо!

Вижу, что, к сожалению, мы оба будем «вблизи» Нью-Йорка, но в разных направлениях. Мой адрес, если Вам его не сообщил: c/o — Mr Otto Laga. Sunland Farm — Hunter (New York).

С Бескидом я еще успел поговорить перед отъездом. Он произвел на меня очень благоприятное впечатление. «Чертовщина» же заключалась в рассказах (только одного лица) о переживаниях в Советской России (во время оккупации Польши) и о жизни — впечатления этих разговоров совершенно выбили меня из колеи, да и сейчас я не могу от них освободиться... Кое-что носило патологический характер. Но как о большинстве чертовщины об этом нельзя расска-

зывать (разве на исповеди), пока переживание не кончилось[316].

«Иезуиты» будут Вам высланы через неделю. Они оказались нужны одной нашей студентке, дочери нашего германиста (которому поручено следить за акуратным обращением с книгой).

От Бенца уже было восторженное письмо из Кембриджа[317]. Также и отзывы Якобсона о Кембридже имели совершенно энтузиастический характер. Чертовщина мучила меня именно в Вашей квартире и ночь приезда Бескида была совершенно бессонной, так что он меня не разбудил.

Таня должна приехать сегодня с острова, где я провел прошлую неделю.

Сердечный привет и найлучшие пожелания Вам и Ксении Ивановне.

Ваш Дмитрий Чижевский.

Я, вероятно, в понедельник буду в Нью-Йорке, но, к сожалению, только 2 часа, до отъезда моего автобуса. Попробую использовать Публичную библиотеку.

Д. Ч.

24.

7 сентября 1950

Дорогой Георгий Васильевич!

Я до сих пор еще на чешской ферме и предполагаю остаться тут довольно долго, т. е. до самого начала занятий в Гарварде.

Уже побывал в Нью-Йорке около 25 августа и, вероятно, буду там 15–18 сентября, вероятно, только 2 дня. Буду очень рад Вас видеть. Надеюсь, что Вы будете в Нью-Йорке.

Но дело еще вот в чем, 14–15-го приезжает на пароходе «Аргентина» один очень способный немецкий молодой философ, правда, очень «строгий» кантианец позитивистического пошиба (впрочем, это не совсем верно). Так как я наперед не могу с ним условиться о встрече (не знаю, когда он приедет, и не знаю, когда я приеду — точно), то я даю ему (по телеграфу на пароход) Ваши номера телефонов для воз-

можной справки о том, где я и как меня можно поймать. Простите, если это Вас затруднит, но, надеюсь, что ему не придется телефонировать более одного раза.

Надеюсь, что вы хорошо отдохнули летом. Как Ксения Ивановна? Здесь все заботятся о диете, но так как кухня «не очень чешская», то возможно даже потерять некоторое количество фунтов.

Пока — всего найлучшего!

Бенц пишет восторженные письма из Оксфорда, Таня — из Кембриджа. Я работаю довольно много, но без особого успеха. Книги привезены автомобилем.

Сердечный привет — также и Ксении Ивановне —

от преданного Вам Дмитрия Чижевского.

Фамилия философа — Dr. Friedrich Tenbruck (Фридрих Тенбрук)[318].

Д. Ч.

c/o Otto R. Laga, Sun-Land Farm Nunter, N. Y.

25.

+

Prof. D. Cizevsky
10 Mellen St. Cambridge Mass.
9/24/50

Думаем, что Вы уже дома. Не забудьте о Чешских иезуитах. У нас все благополучно, кроме внезапных холодов.

Кс. Ив. Кланяется. Ваш Г. Ф.

26.

St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary NEW YORK, N. Y.
Auditorium: 537 W. 121 st Street, New York 27, N. Y. PHONE: MO-6-0065
Dr. FLOROVSKY:
MO-2-5681
11. 26. 1950

Дорогой Дмитрий Иванович,

Живы ли Вы, и что поделываете? О Вас недавно дважды спрашивал Кронер.

Очень жду книгу брата о Чешских Иезуитах. Поторопите.

Только что получил письмо от Карповича[319], в связи с моим возможным докладом. В декабре приехать в Бостон никак не удастся. Нужно отложить на январь. Меня всего больше устраивала бы неделя с 22 по 27, и я бы мог тогда и приехать на целую неделю. Однако, не собираетесь ли Вы на то же самое время в Нью-Йорк? Я ведь сам могу приехать в это время потому, что лекций не будет. Пока же у меня лекции в Колумбии по понедельникам и четвергам, а вообще свободны только среды и субботы, а выехать почти не могу. На Гарвард же у меня виды по библиотечной части.

Знаете ли Вы, что меня пригласили прочесть «Ингерсолл-лект'ер» в этом году, — лекции эти установлены в 1893 году, тема всегда одна: «О бессмертии души»[320]. Прочитано уже больше 50 лекций, в том числе Джемсом[321] и Ройсом[322], и многими другими, но «проблема не решена», а, может быть, и не поставлена как нужно. Во всяком случае, надеюсь предъявить свежий (т. е. забытый) материал и сказать кое-что не совсем обыкновенное. Лекция назначена на 10 апреля, и я хотел бы приехать на предшествующий викенд.

В обоих случаях посоветуйте что-нибудь насчет помещения. Альтернатива — просить пристанища в Епископальной Школе, на Браттл стрит.

Только что получил от Бенца новый томик — Кирхе унд Космос[323], со статьями его и Миллера[324], и другими, — пока не имел времени прочесть.

В эту среду читаю о Ветхом Завете в Раввинской семинарии, тема для такого места довольно занозистая.

Как Танина диссертация[325]?

Что нового вообще?

С братом веду переписку на ученые темы: он для меня просматривает чешские книги, которых здесь найти не могу — преимущественно на тему о сношениях гуситов-утраквистов с Константинополем в 1452 и следующих годах. В общей литературе этот эпизод обычно вовсе не упоминается.

В Колумбии у меня 32 студента. Возможно, что на будущий год вместо одного курса мне дадут три.

Пишите.

Ксения Ивановна шлет привет.

Обнимаю. Ваш всегда. Г. Флоровский

27.

1/16/1951

Дорогой Дмитрий Иванович,

Вы так мне и не ответили на мое декабрьское письмо. На днях я говорил с Карповичем по телефону, и мы решили, что я приеду в конце этого месяца. Я предполагал сначала приехать 26, теперь вижу, что удобнее было бы отложить до воскресенья 28, к вечеру, с тем, чтобы пробыть всю следующую неделю. Карпович имел в виду назначить доклад на 30-ое. 31 мне хотелось бы быть после обеда в Ньютон Сентер[326], на инсталлации[327] одного из профессоров. Главное же то, что я хотел бы приехать вдвоем с Ксенией Ивановной. Можно ли устроить нам «госпиталити» [328]. В случае необходимости, можно и в отеле, — только я не знаю никаких отелей в Кембридже. Кроме доклада, я хочу поработать в Библиотеке и в этом расчитываю на Ваше содействие, а, кроме того, должен выяснить перспективы насчет возможности создания ячейки Пан-Православного Студенческого Христианского Движения — для Кембриджа и Бостона, включая греческую семинарию в Бруклайн, Масс.

Ксения Ивановна жалеет, что так долго Вас не видала. Как Ваши дела и как Танина диссертация? В Рождественский перерыв о Вас справлялась сестра Лидии Израилевны[329] и жаловалась, что Вы на письма не отвечаете. Пожалуйста, ответьте сразу на этот раз.

Сердечно Ваш Г. Флоровский

28.

19.1.51

Дорогой отец Георгий!

Простите мое долгое молчание. Каникулы я, к сожалению, проболел: затяжной грипп, возвращающийся снова и снова и здесь, как кажется, сейчас распространенный. От Карповича я уже слышал о том, что Вы приедете: да в виду его переобременения разными функциями (он теперь, по-моему, председатель всех русских эмигрантских организаций в Америке, — даже организаций с друг другу противоречащими идеологиями) именно мне пришлось напоминать ему о необходимости списаться с Вами. — Обычно можно бывает останавливаться у Карповича, но как раз в конце января у него нет места... Попытаюсь — при помощи Тани — найти что-нибудь. Пока, к сожалению, отпадает и вторая возможность — жить у Якобсонов: он должен был в это время быть в Европе, но остался здесь. Правда, это (то, что он не уезжает) даст Вам возможность с ним встретиться.

Во всяком случае, постараюсь также своевременно известить Вас о Вашем адресе.

Я работал над патериками, ввиду отсутствия изданий текстов (кроме отрывков) «просто» по Миню и рукописи ван Вайка, находящейся здесь. Из литературных новостей могу сообщить, что что В. Егер (или по-русски Иегер?) печатает уже в Голландии первый том Григория Нисского. В Майнце выходит из печати книга В. Фёлькера (Völker)[330] о Клименте Александрийском — более 600 страниц[331]. Тот же Фёлькер напечатал в немецкой Литературной газете довольно остроумную и отчасти отрицательную рецензию на Филона Вульфсона[332]. Славистических интересных публикаций давно не было. Я читаю старые журналы.

Здесь довольно много выставок, так что думаю, что Ксении Ивановне не будет здесь скучно: я к тому же готов всегда быть путеводителем (некоторых я и сам еще не видал).

Сердечные приветы и наилучшие пожелания к Новому Году! Дай Бог, чтобы он не был хуже предыдущего (по крайней мере).

Сердечно Ваш Дмитрий Чижевский

29.

вторник
<23 января 1951 г. >[333]

Дорогой отец Георгий!

Комната для Вас и Ксении Ивановны найдена в отеле «Амбассадор» — сейчас же за Гарвардом, если бы Вас никто не встретил, то надо ехать на такси от остановки «Гарвард сквер» (за 25 сентов!). Комната заказана с 28-го на имя (заказчица, поэтому они записали ее имя) миссис Вайнтрауб[334].

Напишите, пожалуйста, с каким поездом собираетесь ехать.

Здесь, действительно, не без чертей. Сперва заболела нервно одна из наших лучших студенток, живущая вместе с Таней в одной квартире[335]. Обитательницы квартиры, по наивности и с добрым желанием помочь, сделали ряд глупостей, в результате которых она хотя всего на одну ночь попала в психиатрическую клинику. — Как только ее отвезли отдыхать к родственникам в Нью-Йорк, в том же доме (где живет и Якобсон) произошел пожар, не очень большой, но Якобсоны едва не погибли, не задохнулись в дыму, — а обитатели дома о них совсем было забыли. А я никак не могу поправиться от гриппа, между тем, через 10 дней надо начинать читать лекции…

Всего наилучшего. Сердечный привет Вам и Ксении Ивановне.

Ваш Дмитрий Чижевский

30.

537 West 121St. New York 27, N. Y.
1/26/1951

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо. Мы расчитываем выехать в 1:00 p. m.[336] в воскресенье, поезд приходит в Бостон в 5:00 p. m. Я ду-

маю, что мы без затруднения доберемся до Кембриджа, Harvard Square, и было бы очень хорошо, если бы кто-нибудь нас там встретил, хотя бы для того, чтобы сразу установить контакт и условиться о дальнейшем.

Надеюсь, что черти[337] не устроят особого представления по случаю нашего приезда.

До скорого свидания.

Ксения Ивановна шлет привет.

Ваш всегда Г. Флоровский.

Когда же собрание и доклад?

Я уже Вам, кажется, писал, что в среду мне нужно ехать в Newton Center.

31.

4/6/51

Дорогой Дмитрий Иванович, я приезжаю в понедельник, 9-го, к вечеру и остановлюсь в Faculty Club. Собираюсь пробыть до четверга <нрзб. > (уехать думаю в 4:00 p. m.) и буду потом (т. е. во вторник и среду) жить в Episcopal Theological School. Очень радуюсь, что снова увидимся. Приветы Тане и Якобсону, и всем.

Обнимаю. Ваш Г. Флоровский.

Ксения Ивановна шлет привет; я приезжаю один.

32.

Dr. Florovsky, 537 W 121 St. New York 27 N. Y.
Dr. D. Cizevsky [c/o Otto R. Laga Sun Land Farm Hunter, N. Y.][338]
20 Mellen Str. Cambridge (Mass.)
<2.6.1951>[339]

Спасибо за фотографию. Жаль, что не зашли. Будем рады видеть. Как Таня и ее дела? — На прошлой неделе мы были в Вашингтоне. Я читал доклад в Думбартон Окс[340] и занимался в библиотеке, приводя в порядок старые материалы о Софии — посвящение храмов и иконография, хочу наконец приготовить работу к печати. Видел Дворника[341] и Андрея Грабара (Парижского)[342]. Сейчас занят экзамена-

ми. В Европу собираюсь в июле, до конца августа, почти все время буду в Швейцарии, над Женевским озером, заседая с 20/VII до 18/VIII, а затем на три дня по воздуху в окрестности Утрехта и обратно домой. Ксения Ивановна шлет привет. Кланяйтесь Якобсону.

Ваш всегда Г. Флоровский

33.

Wondschoten, bei Zeist. (Holland)

20.VIII.1951

Дорогой Дмитрий Иванович,

Пишу Вам почти накануне отъезда домой. Приехал сюда — из Швейцарии — в субботу, а завтра уже еду в Париж. Читал здесь лекции в Икуменическом Институте[343], который временно — на этот год — перемещен сюда из Chateau de Bossey (Vaud), в виду перестройки. W. — дом для съездов Голландского Студенческого Христианского Движения: Wondschoten-Walds-Hütte[344], действительно, в лесу, хотя и совсем близко к Утрехту (11 км.). До меня здесь был Бенц, читал 4 лекции (Меланхтон, Яблонский, Лейбниц, Цинцендорф). К сожалению, я его не застал. Сейчас здесь Людольф Мюллер, который будет кончать перевод «Путей русского богословия»[345]. Слушателей на богословском пр<иблизительн>о[346] 40, довольно равномерно рас<пре>деленных по странам. Впрочем, основной язык все-же английский. В Швейцарии я был почти все время на Женевском озере, сперва в Rolle (около Ниона), потом в Clarens, и только мимоходом в Женеве. Все время были съезды, отчасти богословские, отчасти нет. Было много интересного, — 10 дней в небольшой комиссии с Бартом[347]. Заниматься не приходилось. Очень рад возвратиться домой.

Как же Вы провели лето? Думаю, что Вы все еще у Лаги[348].

Ксения Ивановна все время моего отсутствия была на Толстовской ферме (около Нолка, Нью-Йорк)[349].

Привет Вашим и Якобсону.
Ваш всегда
Г. Флоровский

34.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts
Дм. Чижевский
<Без даты: до 20 октября 1951>[350]

Дорогой отец Георгий!

Одновременно высылаю Вам оттиск своей статьи о Иване Вышенском[351], кажется, первое, что удалось напечатать по английски. Все остальные вещи почему-то лежат вот уже почти два года без движения.

Теперь вопрос деловой: могли ли бы Вы прочесть Ваш доклад и на какую тему, около 12–15-го декабря. Обычный день докладов — пятница, но, конечно, для Вас будет выбран другой — по Вашему желанию. Только весь вопрос: какой. Нужно знать заранее, чтобы найти помещение, что здесь почему-то не так легко.

Итак, напишите мне, пожалуйста, поскорее.

Буду в Нью-Йорке около 25-го ноября, но тогда решение о дне будет, вероятно, запоздалым.

Сердечный привет и сердечное спасибо за гостеприимство Вам и Ксении Ивановне.

Сегодня жду Таню. Только что пришло письмо от Лидии Израилевны, которая пока своим положением (практикой) довольна.

На днях вышлю Вам оттиск статьи Д. Гергарда о собственных именах[352], возможно, что она Вам пригодится при обработке Вашей статьи. Сердечный привет

Ваш Дмитрий Чижевский

35.

Dr. Florovsky
537 W. 121, N. Y. C.
Dr. D. Cizevsky
12 A Farwell Place Cambridge 38, Mass.
10/20/51

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо. Пятница вообще для меня вполне удобный день: библиотека ведь открыта и по субботам. Поэтому можно теперь же фиксировать пятницу 14-го декабря. О теме придется еще подумать: боюсь, что с «жидовствующими»[353] не поспею справиться. Пока не хватает времени и на обработку статьи о фамилиях. Привет Якобсону и другим. Сердечно обнимаю. Ксения Ивановна шлет приветы.

Ваш всегда. Г. Флоровский.

В ноябре здесь в Jewish Seminary[354] читает 3 публичных лекции Мартин Бубер[355], но мне удастся в лучшем случае попасть только на одну из них: неудобные дни!

36.

D. Cizevsky
12A Farwell Place Cambridge 38. (Mass.)
Rev. Prof. Dr. G. Florovsky
537 West 121 Street New York. 27 (N. Y.)
Ноябрь 7. 1951

Дорогой Отец Георгий!

Сейчас, кажется, вопрос о докладе перед Рождеством стоит безнадежно: один из здешних коллег (гость) свой доклад, назначенный сначала на октябрь, перенес сначала на ноябрь, а теперь на 13 декабря. Буду еще говорить с Карповичем, но предвижу, что Ваш доклад уже перенесен на январь. О дне надо будет списаться. «Жидовствующие» прекрасная тема! В январе здесь будет уже и Якобсон, который желателен, как участник в прениях.

Я, вероятно (но еще не наверное), буду в Нью-Йорке около 24–27. Если желателен снова мой доклад, могу прочесть о Слове о полку Игореве и Киево-Печерском патерике. Или о Епифании Премудрейшем[356].

Черкните! Таня была здесь, — в общем преуспела. Привет Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

37.

Dr. Geo. Florovsky
537 West 121 St. New York 27, N. Y.
Prof. Dr. D. Cizevsky
12 A Farwell Place Cambridge 38, Mass.
Nov. 8. <1951>[357]

\+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за извещение! Январь и меня больше устраивает, — очевидно, впрочем, ближе к концу месяца (как в прошлом году). В случае Вашего приезда мы очень расчитываем на Вашу лекцию: только суббота 24 не годится — после Thanksgivings Day[358] большинство еще не вернется. Возможно только 27. О подробностях нужно будет списаться. Тема о Слове и Патерике прекрасно подходит, только придется предварить элементарным введением. Ксения Ивановна шлет сердечный привет. Обнимаю. Ваш всегда. Г. Флоровский

38.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts

<Без даты: после 8 ноября 1951>[359]

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за открытку. 27-ое ноября мне подходит. Все дело в том, что только через несколько дней я буду знать,

приеду ли я в Нью-Йорк 24-го или только 11-го декабря — или же и 24-го ноября и 11-го декабря.

Я Вам, конечно, немедленно об этом напишу или позвоню.

Сейчас у меня спешный вопрос, для ответа даже прилагаю открытку, так как меня самого иногда задерживает отсутствие почтовых «принадлежностей», то я не хотел бы задерживать Ваш ответ или причинять Вам затруднения заботами об отсылке письма.

Вернер Егер для своей работы о Григории Нисском[360] хотел бы обязательно просмотреть работу молодого Клостерманна[361]. Ее здесь или нет или она не каталогизирована. Поэтому он просил меня узнать точное заглавие ее и название серии, в которой она вышла. Пожалуйста, выпишите это на прилагаемой открытке. У Егера есть материал и целый ряд соображений, совершенно опровергающих предположение Дёрриеса[362] о «мессалианизме» проповедей Макария Египетского[363]. Клостерманн, насколько я помню из беглого просмотра его статьи[364], стоит на точке зрения Дёрриеса и Егер предполагает, что в работе есть какие-нибудь аргументы, на которые надо возразить.

Сердечный привет Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

39.

D. Cizevsky
12 A Farwell Place Cambridge 38, Mass.
XI. 13. 51

+

Дорогой Дмитрий Иванович, одновременно посылаю Вам Клостермана: у меня оказалось 2 экземпляра. Оставьте себе или подарите Егеру. Очень заинтересован его работой. О приезде своем предупредите: будем ждать. Ксения Ивановна кланяется. Только что вернулся с Academic Symposium по поводу 1500-летия Халкидона[365] в Columbia University, где выступал.

Обнимаю. Всегда Ваш Г. Флоровский.

40.

Dr. Florovsky
537 W 121 N. Y. C.
Prof. D. Cizevsky
12 A Farwell Place Cambridge 38, Mass.
Nov. 28. 1951

Дорогой Дмитрий Иванович,

Мне нужно иметь для себя: Harvard Theological Review, v. XLIV, 2, April 1951 — со статьей Baynes'a об иконах[366]. Не смогли ли бы Вы купить этот № в H. U. P. Bookshop[367] и заодно взять у них новый каталог, в особенности Laeb Classical Library[368]. Когда же можно Вас ждать?

Ксения Ивановна кланяется.

С сердечным приветом

Ваш Г. Флоровский

41.

XII.13.1951

Дорогой Дмитрий Иванович,

Когда же ждать Вас? Мне решительно нужна книга А. В. о чешских иезуитах! Пришлите ее или привезите, если соберетесь вскоре. Получили ли Вы мою предыдущую открытку с просьбой о Harvard Theological Review? У нас мало нового. Радуюсь предстоящим каникулам: у нас с 21.XII до 6.I <нрзб. >.

Привет друзьям. Ксения Ивановна кланяется.

Обнимаю.

Ваш Г. Флоровский

42.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures

Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts

Дмитрий Чижевский
декабря 17.1951

Дорогой отец Георгий!

Простите за молчание. Нет времени. Журнал заказал, — странным образом его так же трудно получить здесь, как и книги, печатающиеся за границей. Книгу Антония Васильевича вышлю — или лучше привезу (теперь почта все равно ходит очень плохо). Думаю быть в Нью-Йорке 2 дня когда-то между 25-ым и Новым годом. Надеюсь Вас застать (вероятно, позвоню еще отсюда). Здесь мало нового, кроме плохих экзаменов... О Вашем докладе в январе надо будет поговорить с Карповичем (дни еще неизвестны).

Пока — всего наилучшего и сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне.

Ваш Дмитрий Чижевский

43.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts

<Без даты: декабрь 1951?>

Дорогие отец Георгий и Ксенья Ивановна!

пожалуйста, не думайте, что я забыл обо всех Ваших поручениях. Они записаны на первой странице записной книжки.

Результаты пока таковы:

1. Все репродукции русских картин у Шенгофа сейчас проданы. Они ждут новой партии, которую я по получении просмотрю. Только получение сейчас может быть и не так скорым: будто бы задерживает долго таможня.

2. Гарвард Теол. Ревю (1952, 2)[369] я заказал снова. Обещали послать за книгой мальчика, так что надеюсь получить книгу в течение недели.

3. Карпович, конечно, забыл написать в редакцию (контору) Нового Журнала о высылке мне нескольких экземпляров. К сожалению, он забыл и о ряде гораздо более важных

дел. Я написал в контору с просьбой о немедленной высылке. Надеюсь, что это тоже произойдет в течение недели.

4. Пока установлен только день первого доклада, в четверг 21 февраля. Второй состоится в конце марта и о дне надо еще будет списаться с Вами.

5. Об увеличительном аппарате пока еще ничего не узнал, — не встречал никого из фотографов.

В начале семестра, конечно, много всяческих — большею частью ненужных — дел. К сожалению.

С сердечным приветом

Ваш Дмитрий Чижевский

44.

Columbia University
2/19/1952

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо и за книжку. Прочел «Гоголя»[370] с большим интересом. Вы, конечно, правы. Вы знаете, что я приблизительно так же освещаю Гоголя в своей книге[371]. Воспоминания Степуна[372] нагоняют грусть и отчаяние (начала не читал). Пробую читать переписку Белого и Блока (в Летописи, с предисловием Орлова)[373] и — как-то не идет. Пересматриваю «Весы» с 1904 года: душно, кошмарно и беспредметно. Плохо я верю в «героизм русской литературы», даже если его и не понимать по Венгерову[374]. Мало нахожу пищи для «народной гордости» и даже для «любви к отечеству». Впрочем, оных никогда не имел. Я, по-видимому, окончательно оглох к «России», и теперь бы уже не смог написать даже «Путей Русского Богословия». Теперь для меня «звучат» только патристические голоса, хотя и не так, как Вагнер звучал для Шпета[375] (и не по тем же причинам). — Жду теперь HTR[376].

Только что получил письмо от брата: он спрашивает о Вас. Ваша немецкая история литературы[377] до Праги не дошла. Антоний Васильевич спрашивает о статье В. Гали-

ча[378] об Украине и ее средневековой торговле в The Ukrainian Review[379]. Его интересует торговля Украины с Чехией и Моравией. Знаете ли Вы эту статью и как бы можно было информировать Антония Васильевича о ее содержании. По-видимому, условия в Праге ухудшаются, хотя Антоний Васильевич намекает на это очень невнятно. Лапшин[380] серьезно болен (сердечная слабость) и, по-видимому, потерял работоспособность. Малинина[381] из Белграда выслали в Болгарию, и его как-то пристроили в Пловдиве.

Приветы Вашим и Якобсону.

Обнимаю Ваш Г. Флоровский

Ксения Ивановна сердечно кланяется.

45.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages — Holyoke 29
and Literatures — Cambridge 38.
Massachusetts

<Без даты: после 19.02.1952>[382]

Дорогой отец Георгий,

спасибо за Ваше письмо от 19 февраля. Меня, к сожалению, совершенно «убивает» чтение плохих диссертаций!

Напоминал несколько раз Шенгофу о «Теол. Ревью» — без всякого успеха, но это уже не первый случай того, что книгу, вышедшую в Кембридже, можно получить только после невероятных усилий.

И я случайно занят «Весами», которые, впрочем, перечитывал и в Марбурге. Интересно, что в то же время (с 1901 г.) в Польше выходит похожий журнал «Химера»; теоретические статьи там, впрочем, несколько интереснее.

О статье о средневековой тороговле Украины ничего не знаю. Постараюсь ее найти. Были статьи Олянчина[383] с интересным материалом о Бреславле, но уже о 16–17 в. Они Антонию Васильевичу, конечно, известны.

Я предполагаю быть в Нью-Йорке 8–9-го (суббота воскресенье). Может быть, можно будет у Вас ночевать и тог-

да поговорить с Вами и с о. Александром Шмеманом[384] о докладах у нас? Последний доклад был Николаевского[385] и был довольно удачен. Но теперь следовало бы иметь доклады более «духовные».

Итак, возможно, до скорого свидания! Сердечный привет Ксении Ивановне. Кланяется Таня. Она была здесь 8–9 дней и была в превосходном настроении. Диссертация ее почти готова. Весь вопрос, где и как удастся ее устроить осенью. Лидия Израилевна в этом месяце должна получить (или не получить) окончательное разрешение на частную практику. Надеюсь, больше не будут думать, что Прага была в 1924–8 гг. центром коммунизма и университет был «большевистским». Впрочем, здесь все возможно[386].

Сердечный привет

Ваш Дмитрий Чижевский

46.

Dr. D. Cizevsky 12A Farwell Place Cambridge 38, Massachusetts

19 марта 1952

Дорогой отец Георгий!

Неожиданно оказалось, что я буду в Нью-Йорке 6-го и буду выступать по возможности с небольшим докладом[387] на том же Гоголевском собрании, что и Вы (если Тартак[388], любящий поговорить, оставит мне время). К сожалению, до сих пор Новицкий[389] не сообщил мне Вашей темы. Может быть, не откажете сообщить Вы, чтобы нам не слишком встретиться в наших речах.

Я уеду отсюда 28–9 марта на неделю в Гантер (чешская ферма), так как у нас неделя каникул...

Для Вашего доклада о Гоголе здесь предполагается просто устроить внеочередное заседание. Сегодня вечером поговорим здесь о приблизительном сроке и тогда попросим Вас сообщить, какой день в установленных нами пределах Вы выберете.

Сердечный привет Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский.

А Гарвардских Студий все нет как нет!

Впрочем, оказывается, по словам коллег, что это далеко не исключение, а скорее правило.

Д. Ч.

47.

4/6/52

Дорогой Дмитрий Иванович!

Очень жалею, что не повидались этот раз. На собрание не пошел, так как отказался от речи под предлогом занятости. Слышал, что Ваше слово было увлекательно — для понимающих. — Хочу обратить внимание — Ваше и Якобсоново — на одного из кандидатов, подавших прошение в Гарвард по славянскому отделу. Его имя — John Bilitz[390], в основе русский, кажется, из Белоруссии. Он сейчас окончил Columbia College. Слушал два моих Graduate courses[391]. Очень светлый, умный и серьезный юноша, с артистическими (музыкальными) данными. Я его могу искренно рекомендовать. Конечно, он нуждается в scholarship[392] или другого рода assistance[393], чего вполне заслуживает. Он расчитывал с Вами встретиться в Нью-Йорке. По моему совету он написал (или пишет) Якобсону. Я послал формальную рекомендацию в Dean's Office[394] на бланке. Буду очень благодарен, если обратите внимание. У меня писал неплохие essays, по курсу. 24–26 (или 27) буду в Dumbarton Oaks и 26 же читаю публичную лекцию в Вашингтоне.

Ксения Ивановна кланяется.

Обнимаю

Ваш всегда Г. Флоровский

48.

Dr. D. Cizevsky 12A Farwell Place Cambridge 38, Massachusetts

12 мая 1952

Дорогой отец Георгий,

пишу коротко, надеясь в ближайшем будущем Вас повидать.

Во-первых, дело с приемом Билица, как кажется, обстоит вполне удачно: он (почти наверное) будет принят, материальное устройство берет на себя Якобсон, который предполагает его устроить при своей исследовательской работе, при таком количестве часов работы, которое даст г. Б. возможность посещать лекции и вообще нормально заниматься.

Второй вопрос — сложнее — это вопрос о Вашем докладе. По всей вероятности, его придется отложить на начало июня. В настоящее время Вульфсон находится в клинике и выйдет из нее только в течение мая (его болезнь требовала хирургического вмешательства, но насколько мне известно, его здоровье уже поправляется). Так что уже поэтому доклад 22-го мая был бы в известном смысле неудачен. Кроме того, 22-го придется устроить доклад одного сербского этнографа, который затем покидает Кембридж. Может быть, Вы сообщите поскорее, какие дни у Вас в начале июня свободны, — день недели тогда уже не будет играть роли.

У меня ничего нового. Таня занята окончанием диссертации и на осень имеет профессуру (!) в Техасе...

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне
от Вашего Дмитрия Чижевского

49.

537 West 121 New York 27
5/16/52

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо. Начало июня для меня вполне удобно, то есть самые первые числа: 5-го у нас Commencement[395], в Columbia, где я хочу быть, а потом, 8-го, наша Троица. Возможно, что потом сразу я поеду дня на три в Кентукки на съезд церковных историков (если удастся пристроиться к едущим на автомобиле). Таким образом, возможные дни — 2, 3, 4, — дни недели, вероятно, безразличны после окончания семестра. Я уже закончил мои курсы и в понедельник 19 мои экзамены, все в один день.

Очень рад, что дело Билица устраивается. Он — дельный boy с культурным кругозором и серьезными способностями.

Сердечный привет Якобсону.

Мы хотели бы поместить в нашем новом бюллетене St. Vladimir's краткую Section[396] об Occasional Lectures[397] следующего приблизительно содержания.

«In addition to the regular courses the Seminary [will offer] is offering some special lectures on various topics related to the main purpose of the school. The following topics are scheduled for the year 1952–1953»[398].

Далее мы хотели бы поместить имена Ваше и Якобсона — с приблизительными темами, по одной на семестр. Лучший день — суббота. Архитектурный Conant[399] сам предложил читать. Дни по соглашению — строго говоря, как выйдет. Попросите Якобсона дать две темы (может быть, о значении Кирилло-Мефодиевского «наследия» и т. д.) и дайте две своих. Дат в бюллетене мы не укажем, но важны имена и темы.

До скорой встречи.

Ксения Ивановна шлет сердечный привет.

Обнимаю.

Ваш Г. Флоровский

50.

<Без, даты: между 22 и 27 мая 1952>

Dr. D. Cizevsky 12A Farwell Place Cambridge 38, Massachusetts

Дорогой отец Георгий!

Чтобы быть кратким — Ваш доклад может состояться 4-го июня. Сообщите, приедете ли и когда. Я собираюсь быть в Нью-Йорке 28–30 мая, надеюсь Вас увидеть и, может быть, возможно было бы переночевать у Вас.

Что Вы не были 22-го мая, оказалось удачным: доклад Филипповича[400] состоялся при очень малом числе посетителей, во время экзаменов... К 4-му уже у значительного количества экзамены закончатся.

И какая тема. Если жидовствующие, то обязательно пригласим Вульфзона (хотя в библиотеке его еще нет).

Билиц после некоторых дальнейших трудностей окончательно устроен.

Что касается возможных моих и Якобсона эпизодических лекций в следующем году, то Якобсон предлагает тему:

Роль Кирилло-Мефодиевской традиции в истории русской и славянской культуры.

А я:

Русские жития и их отражение в литературе.

Вторая тема Якобсона — та же, что была в Вашингтоне, а моя — если подходит, «Гоголь» (причем, главное, конечно, будет: религиозные мотивы в творчестве Гоголя, — о моем истолковании, Вы знаете; так как доклад будет уже не в юбилейном году, то не «обязательно» хвалить). Может быть и другая какая-нибудь тема.

Итак, очень надеюсь увидеть Вас — сначала в Нью-Йорке, а потом здесь.

Привет Ксении Ивановне. Таня кланяется!

Ваш Дмитрий Чижевский

51.

HARVARD UNIVERSITY

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages
and Literatures

Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts
июня 18. 1952

Дорогой отец Георгий,

простите, что напоминаю Вам:

во-первых, — ключ от моей квартиры, который остался у Вас,

но главное — книги из библиотеки, которые спешно требуют назад, особенно те, которые были взяты раньше. NNr. C. 3305.15, C. 3322.23, C. 107.60.7.20 (3).

Книжный вопрос особенно неприятен, так как в него замешаны библиотекари мне совершенно незнакомые!

Книги лучше всего послать на мой адрес, но в оффис (Голиок гаус 29). Иных новостей, к сожалению, нет! Я пока остаюсь здесь, т. е. в июне и, вероятно, и в начале июля.

Сердченые приветы Вам и Ксении Ивановне

Ваш Дм. Чижевский

52.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures

Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts

вторник, кажется
1 июля <1952>[401]

Дорогой отец Георгий,

большое спасибо за присылку книг. Новых, собственно, возвращать не надо было. Не знаю, почему в этом году библиотека сошла с ума, собирая книги, взятые до 1.7.1951 г. Возможно, что это вызвано теми из профессоров, кто как Вульфсон (приводимый ими в пример) держит книги годами: но ведь и книги, читаемые Вульфсоном, никому, кроме него, не нужны.

От Лаги до сих пор не имею ответа о ценах у него в этом году. Возможно, что поеду туда, но только на короткий срок. Хочется здесь закончить некоторые работы. Впрочем, все равно, ничто не появляется в свет.

Желаю Вам всего найлучшего и счастливого пути в Европу! Кланяюсь Ксении Ивановне. Где она решила устроиться летом?

Здесь пока возможно выдержать: прохладно и идут дожди. Только один день был невыносим: 92 градуса, а по уверениям любителей щегольнуть «рекордами» даже 102 градуса при невероятной сырости воздуха и духоте.

Сердечные приветы! Кланяйтесь знакомым в Париже!

Ваш Дмитрий Чижевский

53.

Гантер, c/o. Отто Лага
1 августа <1952>[402]

Дорогой отец Георгий!

Надеюсь, что Вы уже вернулись, удовлетворенные поездкой.

Я провел только небольшую часть лета здесь на ферме, так как цены стали очень дорогими. Результат печальный, так как работать в Кембридже летом в виду адской жары и разных неудобств (библиотека закрыта то после 5-ти, а то и после 12-ти) оказалось почти невозможным. Успел только написать статью для Фасмера и несколько рецензий для разных органов.

Сейчас получил принципиальное согласие «Чеховского издательства» печатать мою книгу о Гоголе[403]. Надо ее обработать. Надеюсь успеть до начала семестра. Думаю около 1<2>[404] этого месяца побывать в Нью-Йорке несколько дней. Возможно, что можно будет у Вас остановиться? Или даже в семинарском общежитии, если оно еще не будет занято? Буду признателен, если напишете об этом в Кембридж, куда уезжаю послезавтра.

Из семейных новостей могу только сообщить, что Тане в Вашингтоне, в общем нравится, а что еще важнее, ее работой очень довольны, так что она, вероятно, может там остаться и дальше. Но над диссертацией ей придется еще работать довольно интенсивно, первая редакция оказалась не вполне на высоте.

Книги мои, конечно, все еще не вышли. Печатание в Америке оказалось делом не таким простым...

Пока, всего найлучшего. Мы очень бы хотели иметь Вашу статью для «Harvard Slavic Studies» (или о жидовствующих или о Софии) [405]. Как обстоит дело с ней?

Как провела Ксения Ивановна лето? Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

54.

Dr. Florovsky, c/o World Conference on Faith and Order,
Universitetat, Lund
Professor D. Čiževsky
12 A Farwell Place Cambridge, Mass. U. S. A.
Lund, August 22, 1952

Дорогой Дмитрий Иванович!

Мое пребывание в Европе подходит к концу, а я только теперь собрался Вам написать. Из Нью-Йорка я уехал 16 июля и провел сперва 10 дней в Англии: в Кембридже и Оксфорде, а затем перелетел в Данию, где был преимущественно в деревне, на берегу моря, на о. Фальстере. Здесь я уже неделю на экуменической конференции. Встретил Клостермана младшего[406], он написал нечто вроде истории русской церкви[407], — весьма увесистый манускрипт, который шведское издательство передало мне на заключение. До сих пор не мог найти времени просмотреть рукопись. На конференции довольно много людей из Германии, но, кроме Шлинка[408] и Иванда[409], неинтересные. Лунд мне очень нравится, я знал его и раньше. К сожалению, нет времени на дальние поездки, но в окрестностях побывал, и завтра снова собираюсь в Мальмё и дальше. Отсюда поеду еще в Швейцарию: в Женеву и Базель, а 10 сентября должен возвращаться (буду в Нью-Йорке 15-го). Если соберетесь написать, адресуйте (от 29 августа до 7 сентября включительно) c/o Conseil Oecumenique des Eglises, Gênève, 17 Route de Malagnon.

Очевидно, к 1 сентября статьи для сборника (в честь Дворника) я не поспею приготовить, но смогу это сделать к 1 октября.

Пишу в Кембридж, так как о своем месте пребывания Вы выражались неутешительно.

Привет Вашим и Якобсону (Вульфзону тоже).

Обнимаю.

Ваш Г. Флоровский

55.

<5.9.1952>[410]

Дорогой Дмитрий Иванович,

К сожалению, от. Георгий еще не вернулся, а у меня не будет возможности поместить Вас у себя на эти числа (около 12/IX). О студенческих помещениях я ничего не знаю, свободны ли они или нет. От. Александра тоже нет. От. Георгий возвращается 18-го.

Ваша Ксения Флоровская

56.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts
Дмитрий Чижевский
6 сентября 1952

Дорогая Ксения Ивановна!

Спасибо за открытку! Я получил здесь письмо от о. Георгия, сообщающего о своих планах.

Я буду в Нью-Йорке с 12–22/24 сентября. Буду признателен, если о. Георгий по возвращении позвонит мне в отель (Hotel Latham, телефон MU-5-8300 они сами найдут номер моей комнаты) вечером или утром. Я буду большую часть времени проводить в библиотеке, откуда звонить иногда не удается, но буду пытаться и я.

Здесь была Таня, которая Вам кланяется, а Лидия Израилевна приезжает сегодня или завтра.

Сердечный привет

Ваш Дмитрий Чижевский

57.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts

суббота <Без даты: 27 сентября 1952>[411]

Дорогой отец Георгий!

Здесь я успел поговорить с Якобсоном о докладе в Семинарии. Он предпочитал бы более поздний срок, т. е. декабрь. Мне «все равно», т. е. я мог бы выступить с докладом о Гоголе уже в октябре или, если октябрь предпочтет Конант, в ноябре. Доклад о Гоголе готов, так что меня можете известить о сроке за неделю. Лучше за 10 дней.

Здесь ничего нового, кроме небольшого количества новых студентов. Среди моих слушателей есть и Ваш Билиц. В этом семестре как-то неудачно подобралась программа: нет ничего «для начала», все курсы для специалистов, уже занимавшихся.

Работать пока не удалось, в начале семестра много отвлечений (к сожалению, не «развлечений»). Приехал Карпович[412], ничего особенно интересного не рассказывающий, кроме анекдотов личного характера. Конечно, он и в Европе ничего не написал...

Пока — всего найлучшего. Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

58.

537 W 121 St.
X.10.1952

Дорогой Дмитрий Иванович!

Не ответил сразу, так как поджидал ответа от Конанта: но еще ничего нет. Так как в Колумбии Рождественский перерыв обыкновенно начинается с 20, а 19 в этом году суббота, то в декабре остается только два дня для лекций (наши extra-лекции по субботам, как Вы помните) — то есть 5 и 12, и, может быть, Вы с Якобсоном возьмете эти две даты и распределите их между собой. Тема о Гоголе вполне подходит, только не забывайте, что многие из наших boys (даже и «русских») вряд ли Гоголя читали. Тема о «Житиях» оста-

нется за Вами и может быть отнесена ко второму семестру. Якобсона прошу говорить по-английски, тогда будет больше аудитория. В этом году у нас 6 новых, в том числе Поливанов, — внук (хрестоматия и Поливановская[413] гимназия, где учился и преподавал Лопатин![414]).

Над статьей о Софийском храме начал работать.

Получил (из Каира) новое издание вновь открытого Оригеновского текста — запись (по-видимому, стенографическая) его беседы о Троице, в разъяснение недоумений некоего епископа Гераклида.

Привет Якобсону, Вольфсону, Вайнтраубу, Вильямсу[415] и прочим. Где Таня? Если возможно, установите контакт с Конантом (School of Architecture) и выясните, собирается ли он в Нью-Йорк в этом семестре.

Новая книга Бенца[416], по-видимому вышла, но еще до нас не дошла.

Обнимаю.

Ваш всегда Г. Флоровский.

Ксения Ивановна кланяется.

Есть ли у Вас адрес Lieb'a[417]: сообщите.

59.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts

<Без даты: после 10.10.1952>[418]

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за письмо. Я вижу, что мой доклад состоится 5 декабря (а 5–6 я все равно должен быть в Нью-Йорке). Если же Вам все же, в виду решения Конанта, которого я, может быть, еще повидаю, Вам придется этот день занять его докладом, я согласен приехать и в ноябре.

Вашу статью следовало бы иметь поскорее (но, думаю, возможно до середины ноября; пока печатается первый том).

Адреса Либа у меня нет: надо писать на университет. Свою записную книжку я потерял в библиотеке и она не нашлась!

Книга Бенца еще не продается, но магазины принимают уже заказы.

Таня в Вашингтоне, возможно, приедет сюда на несколько недель, но, вероятно, там — в католическом университете — останется и дальше.

В конце недели буду в Нью-Йорке, для осмотра архива кн. З. Волконской, в котором будто бы есть даже письма Гоголя; его могла бы купить Гарвардская библиотека. Увидим. Будет ли время для встречи у меня — да и у Вас — увидим по весьма вероятном разговоре по телефону. Архив будет временно помещен в том отеле, где я остановлюсь[419].

Сердечные приветы также и Ксении Ивановне!

Прилагаю оттиск своей новой статьи о Гоголе[420] (это доклад, который я читал по-русски, вместе с Тартаком — увы!) [21].

Ваш Дмитрий Чижевский.

Пишу книгу о Гоголе. Студенты в этом семестре довольно слабы (в семинаре, лучше на лекциях по истории церковнославянской литературы).

Д. Чижевский

60.

Eugene, Oregon
24/I/53

+

Дорогой Дмитрий Иванович!

Спасибо за оттиск об Исаакии[422]. Где Вы? Вас усердно искали в Нью-Йорке на Рождественских вакансах, но Вас не было.

Я здесь (и в Сеаттле) на 10 дней — читаю лекции. Возвращаюсь 1 февраля. Когда же Вы (и Якобсон) смогли бы дать Ваши обещанные лекции в Академии (St. Vladimir’s)? Напишите.

Вы, наверное, знаете, что Benz приезжает и будет читать в Чикаго. Меня спрашивают, нельзя ли ему устроить приглашения в другие места. Я стараюсь сделать это в Union Seminary. Как насчет Harvard'a? Benz подходит для Вашего — Slavic-департамента. По-видимому, он еще в Марбурге и лучше всего было бы Вам установить с ним прямой контакт. Я не знаю точно сроков его приезда и лекций.

Не забывайте.

Ксения Ивановна о Вас вспоминает часто.

Обнимаю.

Ваш Г. Флоровский

61.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts

<Без даты: после 24 января 1953>[423]

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за письмо. О приезде Бенца мне ничего не известно. По частным сведениям, его предполагали здесь пригласить историки, но убоялись его «левизны». Сведения о его левизне («слишком красный»), вероятно, из тех же источников, что и обо мне, — недавно (как раз в день сочельника) был допрошен по подозрению в коммунизме. Один из доносчиков мне известен, а другой, судя по намекам чиновника, страшно сказать — Гейлер[424]!

К сожалению, не мог приехать на Рождество в Нью-Йорк. Вообще нахожусь в состоянии депрессии. Америка, а особенно наш департамент «с души воротит».

Лекции я был готов читать когда угодно. Теперь вряд ли могу: настроение не для лекций! А Якобсон на днях даже спрашивал, когда его сроки. Думаю что как раз теперь можно бы было с ним списаться.

О приезде Бенца я еще ничего не знаю. Кстати, Бенц, не доводя этого до моего сведения, издал (чем я, конеч-

но, очень доволен, кроме того факта, что мне не дали корректуры) огромный (600 страниц) сборник житий русских святых, приготовленный мною и моими учениками[425]. 50 репродукций. Но пока книги, вышедшей в Базеле, здесь еще нет.

Мои обе книги заканчиваются печатанием. Первая (история литературы)[426] даже уже вышла, но у меня ее еще нет. Вторая (ЕО)[427] должна выйти 15 февраля. Я обоими недоволен — и печатью и содержанием оных.

О Бенце я сегодня же сообщу Карповичу; надеюсь, что его смогут пригласить. Вообще же никого не вижу уже с полтора месяца, а с Карповичем предпочитаю переписываться. Впрочем, встречался с Вильямсом[428], который, к сожалению, вместо того, чтобы заниматься чем-либо научно-полезным, все пишет всеобщую историю церкви...

Всего найлучшего! Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский.

Таня процветает: в Вашингтоне ей очень довольны; весной она получает отпуск на 2 месяца, чтобы кончить диссертацию, а на печатание диссертации уже есть деньги. Я Вам, кажется, послал ее статью? Или она сама послала?

Д. Ч.

62.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages
and Literatures

Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts
Май 16, 1953

Дорогой отец Георгий,

звонил Вам два раза (а о. А. Шмеману даже 4 с тем же результатом), но дома Вас не заставал. Не имея возможности остаться еще на один день (в субботу у меня здесь была публичная лекция), уехал в надежде, что еще успею Вас повидать в конце мая, когда приеду.

А пока высылаю Вам оттиск статьи, которая давно должна бы была быть в Ваших руках и книги, к сожалению, без переплета...

Здесь — невероятный холод и дожди, мой садик залит иногда почти по колено (и сейчас). Что-то странное... Надеюсь, такой погоды не будет у Вас в Италии.

Сообщил ли я Вам, что Людольф Мюллер получил кафедру славистики в Киле[429]. Таким образом будет обеспечена в какой-то мере работа над духовной историей России. Что Смолич[430] выпустил историю русского монашества (страниц 600) [431], Вы, вероятно, знаете.

Пока всего найлучшего! Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне — также от Тани, которая присоединяет свое произведение (с одной греческой опечаткой).

Ваш Дмитрий Чижевский

63.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts

<Без даты: ноябрь 1953>[432]

Дорогой отец Георгий!

Роман Осипович сообщил мне, что Вы «обвиняете» меня в молчании. По его словам, я не ответил Вам на 2 письма. К сожалению, это не верно, и неполученные Вами письма относятся, очевидно, к категории «пропавших грамот» [433], количество каковых почему-то все растет. В частности, исчезло несколько посланных мною в Европу оттисков, что особенно прискорбно, так как американские издательства не отличаются в этом отношении щедростью. Есть кое-что для Вас. Но я хотел бы знать, высланы ли Вам «Гарвард Славик Стадис»? Так как и там была статья[434], которую я, если у Вас ГСС нет, вышлю.

Лето провел в Нью Гемпшире, в местности одинокой, но не лишенной привлекательности (озеро, отсутствие дерев-

ни, непроходимый лес, коты, собаки). Кончил одну книгу (История русской литературы 11–18 вв., выйдет по-английски[435]), сейчас занят ее окончательной отделкой. Написал значительную часть другой: Литература барок<к>о у славян. Надо ее кончать (выйдет по-немецки) [436]. Вообще сейчас какой-то наплыв предложений печатать старые и новые книги: наплыв из Европы. Есть надежда на перепечатку в двух сборниках старых статей[437] и на издание «Пампедии» Коменского[438]. Все это, наряду с отсутствием денег, приводит к тому, что в Нью-Йорк вряд ли попаду до рождественских каникул. Есть предложения читать лекции, но никто не хочет платить денег за железнодорожный билет. В результате все организации пробавляются лекциями Тартака. Которому, кстати, Карпович послал на рецензию мою сравнительную историю литературы[439]!

Таня пока все еще здесь, диссертацию заканчивает, но темпами американскими, т. е. слишком медленными.

Надеюсь, что Ваша поездка оказалась удачной.

Вышла очень плохая книга Ю. Смолича об истории русских монастырей. Немногим лучше история русской церкви Зернова[440]. Новых 2-х книг об иконах, одной (французской) книги об истории русского искусства и замечательно, по словам специалистов типографского дела, изданной книги о византийской живописи, здесь все еще нет. Зато я «ввел» историю русского искусства в преподавание истории искусства в художественной школе при Бостонском музее.

Студентов очень мало и таких плохих рефератов, как в этом году, у меня еще не было, не бывало, вернее. Билиц, впрочем, очень развился, кажется, единственный успех среди наших новых студентов. А стипендии ему не дали!

С искренними приветами Вам и Ксении Ивановне

Ваш Дмитрий Чижевский

64.

REV. GEORGES FLOROVSKY, D. D.
537 WEST 121ST STREET. NEW YORK 27, NEW YORK

+

11/17/53

Дорогой Дмитрий Иванович!

Наконец, — очень приятно было получить Ваше письмо. Harvard Slavonic Studies[441] у меня нет, и я очень заинтересован их иметь, да и все вообще, что Вы печатаете. Мы провели все лето — вдвоем — в Европе: в Риме прожили немного больше месяца, я работал в Istituto Pontificio Orientale[442] — у них замечательная библиотека: комплекты почти всех русских и богословских исторических журналов, включая в некоторых случаях даже редчайшие № за 1918 и 1919 годы, такие же комплекты на других православных языках, и весьма богатый подбор книг и оттисков на всех языках, включая и издания XVII и XVIII века. Жаль только, что за месяц много не сделаешь, в особенности при условии, что хотелось осматривать город. Потом мы останавливались на одну неделю во Флоренции, где я не занимался, и побывали в Равенне (потрясающе!) и Ассизи (удивительно!). Вторую половину лета мы провели в Chateau de Bossey, где я читал лекции в Institut Oecuménique[443], заседал в разных комиссиях и т. д. Вернулись через Genova, так как во Францию ехать было опасно из-за забастовок. Моя статья об Ecumenical Contacts of the Eastern Orthodox Church[444] печатается в коллективной Истории Икуменического Движения[445], которая должна выйти в начале апреля. К сожалению, текст пришлось сжать и урезать до 50 страниц. Часть статьи в полном виде появится по-французски в Irenikon[446]. Матерьяла у меня на целую книгу, которую надеюсь закончить своевременно. Сейчас занят больше всего своим курсом в Университете о Византийской культуре, для чего приходится много читать. Пока все занимался проблемою «цезаропапизма» [447], которого, по-моему, не было в Византии, но своеобразие Византийской системы не так легко подвести под модерные

категории. Многое можно разъяснить только сравнительным методом, то есть все время сопоставляя Византийский процесс с Западным и разрешая проблему «Христианского Царства» («империи» или «теократии») по существу. В этой связи нельзя обойти (в порядке методологическом) Соловьева (и его «вдохновителей», Тютчева, [Ламанского], и — Данте, — его Monarchia весьма любопытна, но литература о нем, насколько я с ней познакомился, не слишком серьезна, не исключая Gilson[448] и даже d'Entrêves[449], который, вообще говоря, интересен).

Не хотите ли Вы приехать в Нью-Йорк на week-end[450] 11–13 декабря и прочесть что-нибудь для наших студентов? Остановиться Вы можете у нас и, вероятно, я смогу найти деньги на Ваши travelling expenses[451]. Приезжайте!

Якобсон не ответил мне на приглашение читать — я предлагал 5 или 12 декабря. Напомните ему. Если он может, пусть даст тему заранее.

Зернов — опасный диллетант, а у Смолича — «в голове идеи». Его очень хвалили в Германии, но я никогда не был слишком им «впечатлен». Любопытна книга Кологривова (по-французски), Essai sur la Sainteté en Russie[452], бельгийское издание[453].

В Риме виделся с Eric Peterson[454], который производит очень солидное впечатление.

Кстати, Mme Франк[455] очень беспокоится по поводу Вашего молчания: не обиделись ли Вы[456]? Пишите ли Вы о Франке?[457] Я согласился написать о его «религиозной философии», но не начал, так как боюсь, что все пишут о том же. Адрес Т. С. Франк, по-видимому, на всю зиму, c/o Steinweg, 30, Leopold St. München.

Бенц был в Швейцарии, но на другом конце (на Констанцском озере, два съезда Eranos), и мы не встретились. Своей новой книги о лютеранском Bischofsamt[458], где есть любопытный (хотя и не слишком новый) материал о Фесслере[459], он мне не прислал.

О немецком переводе «Путей» ни слова. Я расчитываю в ближайшее время взяться за revision[460] английского перевода. Поэтому пришлите мне тот экземпляр «Путей», который я Вам дал (грязный и растрепанный): мне нужны мои пометки на полях и в библиографии.

Обнимаю.

Ваш Г. Флоровский.

Ксения Ивановна шлет привет.

Привет Тане.

65.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages Holyoke 29
and Literatures Cambridge 38.
Massachusetts

23 ноября 53

Дорогой отец Георгий!

На днях соберу для Вас оттиски, впрочем, в большинстве мало интересные (вроде каталога редких словацких книг здешней библиотеки) [461]. Меня удивляет, что Якобсон не ответил Вам: он говорил мне о том, что я не отвечаю на Ваши письма с таким видом, что я думал, что он давно Вам написал и читает доклад. Впрочем, он был вчера и сегодня в Нью-Йорке и, возможно, созвонился с Вами. Если же у Вас на 12 никого нет (или даже на 19?), то я готов читать об Епифании Премудром и агиографии 14 в. На полтора часа.

Вообще докладов у меня набралось достаточно, так как я ведь приготовил книгу, есть кое-какие соображения о 16 в. Надо где-то печатать.

Если устраивается доклад, то буду очень надеяться на возмещение расходов по поездке: денег нет. При моем жаловании нельзя жить в деревне летом, а в городе работать нельзя! Не знаю, удастся ли выбраться будущим летом в Европу, куда приглашен на ряд (4) конгрессов, и собирался читать доклад на праздновании 100-летнего юбилея Шеллинга.

Прочел Смолича — в голове, по моему, у него собственных мыслей нет, поэтому его история монашества полна выписок, то из богословских журналов, то из советской литературы. Масса ошибок, повторений и глупостей. Амман[462] уже добросовестнее.

Что касается статьи о Франке, то я буду писать его вдове: меня теперь отказывается печатать Карпович (вероятно, за «непочтительность» по отношению к Белинскому[463]) и «Опыты» (по той же причине!). Так что журналы для меня закрыты. Может быть, удастся написать в очень слабых «Опытах», если согласятся напечатать о Белинском. Главное, что я кроме цитат из самого Белинского почти ничего не даю...[464] А статью для сборника о Франке я напишу на хорошую и «безопасную» тему: Франк как историк русской литературы[465] (написал около 15 статей, некоторые очень интересны).

Книгу Вашу привезу (или даже передам Вам с едущим в Нью-Йорк учеником еще раньше). Некоторые листочки с библиографическими указаниями я туда вложил. Кроме того, пришлю Вам, правда, очень краткую библиографию по истории литературы может что-нибудь найдете и там.

Историю философии Зеньковского по-английски[466] еще не видел.

Здесь подвизается И. Берлин[467], оказавшийся довольно вредным, так как он прославитель не только Белинского, но даже Чернышевского и др. и с авторитативным видом ругает всех философов (которых, как выяснилось в разговоре с ним, он никогда не читал). Карпович оказался просто хамом — что научно он таков, в этом я и не сомневался.

От Бенца после съезда «Эранос» ничего не имел. А на Боденском озере он вообще живет летом (там и родившись).

В последнем номере «Славии» — заметка Антония Васильевича[468] — и даже отклик на мою заметку[469], которую я ему послал еще перед окончанием войны.

Таня кланяется. Работа ее подвигается, но довольно медленно.

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне
от Вашего Дм. Чижевского.

На 12 мне придется ехать ночью, так как 11-го доклад Карповича, на котором я обязательно хочу выступить в дискуссии.

66.

St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary and Academy
537 West 121 st Street NEW YORK 27, N. Y.
Dr. Florovsky: MO-2-5681
November 27, 1953

Дорогой Дмитрий Иванович!

12 число очень подходит (19 было бы слишком поздно: конец перед Рождеством и студенты уже разъедутся), и тема прекрасна. Travelling expenses мы возместим — у меня есть небольшой reserve для подобных целей. Остановитесь Вы у нас. Если Вы дадите нам статью более общего характера (не слишком техническую), мы сможем поместить ее в нашем Quarterly[470] (конечно, по-английски). Ждем. Подтвердите приезд.

Смолича лично никогда не видел. Он учился у Фасмера, и водился с Кохом. На меня его писания производили впечатления тупости, соединенной с самоуверенностью (начетчика). Меня (в рецензи на «Пути») он упрекал за то, что я говорю не то, что другие (например, об Иосифе Волоцком или расколе), и отсюда заключал, что я не знаком с «литературой вопроса». Amann, впрочем, тоже не отличается самостоятельностью мысли.

Только что приобрел новый том Литературного Наследства о Герцене и Огареве[471], но еще не просмотрел внимательно. Значительная часть материалов — из Пражского собрания[472]. «Славии» давно не видал.

Исайя Берлин никогда не был основателен, хотя и не без блеска. Я его видел однажды в Оксфорде. Это не scholar[473], а скорее «спец» для учреждений, работающих на «культурную пропаганду», или для «сближения» (или «разобщения»)

«народов». Чем же ему увлекаться, как не «прогрессивными мыслителями»? Думаю, все-таки, что он лучше Карповича.

Для меня «русские органы» давно закрыты: за мою дерзость — занимался «их Герценом»[474], не уважал «религии Толстого», не любил Петра Великого, не восхищался «русскими достижениями», вообще критиковал Бухарева[475], Тареева[476], Несмелова[477], Булгакова, — словом, не повторял шаблонов и не проявил достаточно «патриотизма», и вместо «русской великой традиции» занимался греческими отцами церкви.

Якобсон написал все-таки — и предлагает приехать в январе.

Тане кланяюсь.

Ксения Ивановна шлет привет и приглашает.

Ваш всегда Г. Флоровский

67.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures

Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts

Дм. Чижевский
8 декабря 1953

Дорогой отец Георгий!

я приеду в пятницу вечером или в субботу рано утром (ночным поездом, если мне придется по разным причинам быть на лекции Карповича в пятницу вечером). Сообщите когда — в котором часу — лекция.

Надеюсь будет время поговорить. Кажется, мне надо будет увидеться только с Николаевским. Если удастся — библиотека. Так что, если например, о. Александр Шмеман желал бы меня увидеть, у меня также и для него будет время.

Мой телефон (достаточно и спешного письма): UN (iversity) — 4-8981.

Сердечный привет

Ваш Дм. Чижевский

Адрес домашний: 12A Farwell Place, Cambridge 38, Mass.

68.

М. Колковски — Д. И. Чижевскому
Перевод с английского

St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary and Academy
537 West 121 st Street
NEW YORK 27, N. Y.
10 декабря 1953
Профессору Димитрию Чижевскому
Harvard University
Cambridge, 38, Mass.

Дорогой профессор!

Отец Георгий просил меня сообщить Вам, что лекция назначена на 10.30 и что он, конечно, приглашает Вас к себе домой, но до 10.00 его не будет дома. Ксения Ивановна уехала вместе с отцом Георгием. Отец Александр, вероятно, будет дома.

С уважением,
Марина Колковски
Секретарь

69.

Сердечный привет и поздравления
Дмитрию Ивановичу
и Тане
от Флоровских
1/54.

70.

25 февраля 1954

Дорогой отец Георгий!

спасибо за приветы, привезенные Якобсоном, и за книги и газеты, привезеннные им же! Книги, имеющиеся в библиотеке, удержал (пока) у себя.

Две недели тому назад отослал конец своей истории литературы[478]. Занят еще библиографией, отнимающей массу времени. Пока других работ как будто бы нет.

Предыдущий семестр был очень плох, этот не лучше: студентов мало и они плохи.

Билицу, с которым Вы говорили, дал «на пробу» пока реферировать письма Леонтьева[479], довольно трудные.

В Нью-Йорк надо ехать для окончания библиографии, но пока нет денег.

Таня, может быть, кончит работу через месяц.

В Европе печатаю кое-что (статьи), но что-то задерживается.

Газеты и журналы «федералистов» и просто карпатороссов, к сожалению, отличаются от русских только более низким уровнем и уж совершенно фантастическими ссорами и скандалами (один и тот же человек, то редактор и «председатель» чего-то, то исключен из организации — за что-то — в Советской России в 20-х годах писалось «как разложившийся элемент»; в Америке за «хозяйственное обрастание», конечно, не исключают, а потом тот же человек снова председатель, и даже почетный). (Собственно должность «почетного председателя» сохраняется во всех организациях для Карповича, но карпатороссы и об этом еще не знают — вот Вам «уровень»).

Надеюсь повидать Вас в марте (около 9–15 буду все <же> в Нью-Йорке!). Летом буду писать «Русскую духовную историю» (на 250 страницах) [480]. Сейчас отсылаю сборник старых статей: кажется, выйдет в Голландии[481].

Пока — всего найлучшего! Искренние приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дм. Чижевский

71.

REV. GEORGES FLOROVSKY, D. D.
537 WEST 121ST STREET. NEW YORK 27, NEW YORK
3/20/54

Дорогой Дмитрий Иванович!

Спасибо за письмо. Жду книг и оттисков. За последнее время, кроме мелочей в нашем Quarterly, ничего не печатал. Впрочем, на днях выходит История Икуменического Движения, для которой я написал главу — к сожалению, ее сократили втрое и изуродовали библиографию[482]. Часть первоначального текста, однако, вероятно, появится по-французски в Irenikon'е (из XIX в.)[83]. Сейчас пишу статью для издаваемого тем же Irenikon'ом сборника в честь Dom Lambert Beauduin'a, первого приора Amay, в связи с «разделением церквей», 1054–1954[484]. На будущей неделе еду на конференцию о Советской России, устраиваемую Simmons'ом[485] (!). Меня просили представить доклад о Соловьеве[486] (! а Рязановского[487] о «Соборности»!). Кроме того, там будут Берлин и Эрлих[488]. Забавно.

Я был бы очень рад, если бы Вы мне прислали (1) рецензию на «Философию Имени» Булгакова[489] — в перспективе русской религиозной философской «традиции» (Лосев[490] и др.) и (2) статью на религиозно-культурно-историческую тему (стр. до 12), для нашего академического Quarterly. Для летнего № материал нужен до 15 апреля, на осень — к началу июня. Конечно, по-английски и typescript[491]. Не скрою, что я «Философию Имени» не слишком одобряю — я плохо верю в онтологичность «имен», хотя признаю наличность проблемы и недостаточность «номинализма», к которому, однако, чувствую непонятное влечение. Проблема восходит к «Кратилу»[492], если не раньше, и если я не удовлетворяюсь мыслью, что все имена суть только θέσεγ, я сильно сомневаюсь в их бытии φΰσει. Здесь вся проблема апофатики, или, в другом измерении, analogia entis[493], которая скорее есть homologia[494]. Я думаю, что в перспективе (контингентной) тварности (или тварной контингентности) неабсолютного

бытия от «логического релятивизма» не уйти. А противоположное («реалистическое») решение неизбежно приводит к идее «проективности» — временное бытие, как (ущербляющая) проекция «вечного», что, в конце концов, ведет к неисходному предопределению и обесцениванию конкретного времени. Однако, именно поэтому не хочу пока сам писать о Булгакове, а Вам предоставляется полная свобода. Я же, может быть, прибавлю от себя (если Вы меня «спровоцируете»).

Не забывайте.

Привет Тане.

Ваш всегда Г. Флоровский.

Билиц, по-видимому, очень увлекся Леонтьевым. Как он, по Вашему мнению?

72.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages
and Literatures

Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts
22 марта 1954

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за письмо. Собственно говоря, я собирался сегодня быть в Нью-Йорке, но недавняя уплата налога меня совершенно разорила. Придется приехать после 1 апреля. О конференции Симмонса я слышал стороной: мне ведь здесь ни о чем не сообщают. Получил приглашение на ежегодную конференцию в Домбартон Оксе, но как можно устраиватъ конференцию в последних числах месяца: у меня давно не будет ни сента!

Я после окончания книги, которая, конечно, до лета еще не выйдет, должен делать библиографию к ней: работа скучнейшая, и для ее окончания должен побывать в Нью-Йорке. Затем занялся составлением сборника старых статей, который, может быть, и выйдет, также в Голландии, как и книга. Ожидаю разных оттисков, но почему-то их все нет. Конеч-

но, пришлю по выходе. «Новый Журнал» оттисков не дает, потому не послал Вам рецензию[495] на книгу Бенца[496], пролежавшую у Карповича почти три года.

С Эрлихом я обстоятельно говорил в первый раз (характерно для Гарварда, где он живет с осени! Кроме того, я приятелъ его отца, который, кстати, на него внешне совершенно непохожий, был одним из «светлых личностей», с которыми мне посчастливилось встретиться) на днях: он очень не плох; а перед этим разговором он выступал с двумя докладами: говорит прекрасно и содержательно. К конференции он относится весьма скептически, считая, совершенно правильно, что идея Симмонса, доказать, что Советская Россия — прямое продолжение царской — вздор.

При занятиях библиографией мне подвернулось несколько замечаний и поправок к Вашей библиографии («Пути русского богословия»), которые охотно пришлю.

Сейчас занят писанием статей и подготовкой сборника своих старых статей, для которого как будто есть издатель и подготовлен материал.

Теперь о статьях: я могу Вам сразу прислать свой предполагавшийся в Семинарии доклад об Епифании премудрейшем: как раз страниц на 12, так как изложение житий выпущу, конечно. Если Вам это подходит, напишите. О «Философии Имени» напишу охотно, но книги у меня нет. Я заказал, но все еще нет; единственный экземпляр, полученный здесь в книжном магазине, ушел в Аляску (!) — неизвестно к кому, заказал книжный магазин в Фербенксе! Но должен признаться, что у меня нет никого, кто бы перевел статью на английский язык. Попробую поговорить со студентом, который пишет диссертацию об Епифании. Но, может быть, есть у Вас переводчик: это скорее возможно? Во всяком случае, со статьей трудностей в смысле писания нет: уже готова. Рецензию напишу. Я также весьма скептически отношусь к «онтологичности» имени. Конечно, язык — особый мир, но сравнивать его бытие с бытием тварного мира вряд ли возможно; возможны некоторые

аналогии структуры. Я думаю, что проблема онтологичности слова восходит к Гераклиту и должна была занимать исторического Сократа, о чем, к сожалению, ничего не известно: его ученики «постарались» — и образ его от нас совершенно закрыт псевдо-портретами.

Билиц здесь очень развился, но, боюсь, что проблемы Леонтьева окажутся для него очень трудными. Впрочем, писать о «легких» проблемах — часто еще труднее и затруднительнее, что показывает пример Тани, все еще не кончившей диссертацию, — впрочем, отчасти в виду ее патологической добросовестности. Боюсь только, что эта работа отпугнет ее от всякой дальнейшей научной работы, которой она могла бы с некоторой пользой и «между прочим» заняться, т. е. без особого труда для себя. Я, приехав сюда, в первый же день уговаривал ее бросить эту тему (работать над ней она тогда еще и не начинала). Но у Якобсона совершенно нет конкретных представлений о людях и поэтому несколько начатых у него работ никогда не будут кончены (в частности, и — о жидовствующих, которую он дал совершенному тупице, знающему, правда, но, вероятно, довольно любительски, древне-еврейский). И работы совершенно «несоизмеримы» — одни легче легкого, другие — и хороший опытный работник напишет только с трудом. Не всякий говорящий «Господи! Господи!» войдет в царствие небесное[497], так и не всякий умеющий швыряться фонологическими терминами, может стать ученым.

Привет Вам и Ксении Ивановне от меня и Тани!

Не забудьте написать, подходит ли Вам статья об Епифании.

Ваш Дм. Чижевский

73.

REV. GEORGES FLOROVSKY, D. D.
537 WEST 121ST STREET. NEW YORK 27, NEW YORK
3/23/54

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо. Статью об Епифании[498] присылайте — по-русски. Я не уверен, что я смогу включить ее в июльский №, но для меня важно иметь материал на будущее, иначе трудно составлять выпуски. Во всяком случае, будет напечатана до конца года, вероятно, в октябре (если не в июле).

Когда соберетесь в Нью-Йорк, напишите заранее. За дополнения (и поправки) к библиографии Путей буду очень благодарен. Эрлиха я видел только в Сеаттле, и он мне очень понравился. Идея Симмонса, конечно, вздорная, но многие доклады (все тексты уже готовы) ее опровергают. Но идея опасная, так как устраняет проблемы.

Рецензию на Булгакова непременно пришлите поскорее, и тоже по-русски, я сам ее переведу, — только не слишком длинно (Quarterly мал для больших рецензий).

Билиц как будто бы очень увлекся Леонтьевым и, по-моему, умеет (и учится) думать. В лингвистике я вовсе ничего не смыслю.

Привет Тане.

Ксения Ивановна кланяется.

Обнимаю.

Ваш Г. Флоровский

74.

3.4.54

Дорогой отец Георгий!

Простите, что задержал высылку Епифания: пришлось свой, предназначавшийся для доклада у Вас, текст не только сократить вдвое, но и существенно переработать, что иногда отнимает больше времени, чем писание новой статьи. Надеюсь, что в таком виде она не слишком велика и подходит по характеру и содержанию для журнала.

Сейчас занимаюсь писанием мелких статей, хотя очень трудно с временем: масса «ненужностей», начиная с экзаменов студентов, которых, я никогда не видал.

Собирался на этих днях (у нас неделя каникул) попасть в Нью-Йорк, но не удалось, хотелосъ бы поехать в конце месяца в Домбартон Окс, но также вряд ли удастся.

Рукопись статьи после перевода будьте добры мне возвратить (или, если она не подходит, еще раньше).

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дм. Чижевский

75.

REV. GEORGES FLOROVSKY, D. D.
537 WEST 121ST STREET. NEW YORK 27, NEW YORK
4/5/54

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Я только что получил прилагаемую статью от Антония Васильевича[499]. Кроме того, он мне прислал (1 экземпляр) своей статьи о Скибинском (глава из «Русских католиков») как будто бы из Slavia[500].

Посоветуйте мне надежную книгу (курс или т. п.), где бы я мог найти общие данные о «церковнославянском» языке — что это такое, возникновение и развитие — какой-нибудь новый учебник. Нужно скоро.

Привет Тане.

Ваш Г. Флоровский

76.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts
7 апреля 1954

Дорогой отец Георгий!

Большое спасибо за статью А. В.[501] Свою заметку я сам в свое время переслал ему: ссылка на Фасмера «для приличия». Самое замечательное это то, что спорное слово «обстоятельство» встречается уже в Петровскую эпоху! На это

обстоятельство (!) указала мне одна австрийская студентка-славистка, недавно сюда приехавшая и работающая над неологизмами Карамзина. Конечно, иметь словарь языка 18 в. было бы очень приятно... Но кто и где это может сделать? Поэтому и работу этой студентки на ограниченном количестве текстов я считаю очень полезной.

Что касается церковнославянского языка, то я считаю, что найлучшее сейчас — Ван Вайк (van Wijk: Geschichte der Kirchenslavischen Sprache I)[502]. Но 2-ой том — именно история языка сгорел в рукописи. Из русских книг можно пользоваться Селищевым[503] (продается в любом количестве в 4 Континентах), а именно первым томом. А к истории найлучшее все-таки популярное изложение Трубецкого в сборнике статей «К проблеме русского самосознания»[504]. Однако, в частностях есть сомнения и вопросы. Кратко в книге Г. Винокура «Русский язык»[505] (есть и французское и немецкое издание). Может быть, удастся об этом поговорить или в Нью-Йорке, куда я все еще собираюсь, или в Домбартон Оксе, если я туда приеду.

Сердечный привет! Ваш Дм. Чижевский.

Статью[506] Вы получили?

77.

REV. GEORGES FLOROVSKY, D. D.
537 WEST 121ST STREET. NEW YORK 27, NEW YORK
4/7/54

Дорогой Дмитрий Иванович!

Спасибо за статью. По содержанию (и размеру) она вполне подходит. Только раньше осени она не пойдет. Перевод возьмет время, а материал для летнего выпуска должен быть вполне готов к 1 мая.

Только что встретил под Вашим домом Николаевского, который осведомлялся о Вас.

Надеюсь Вас все же повидать до лета.

Привет Тане.

Ксения Ивановна кланяется.

Ваш всегда Г. Флоровский

78.

9/27/’54

Дорогой Дмитрий Иванович,

Я собираюсь выехать из Н. Й. поездом в 3.00, т. е. буду в Бостоне, South Station, в 7.30, и на Harvard Square, около 8. Не сможете ли Вы меня там встретить (у главного входа), так как не знаю точно, где Вас искать? Очень рад буду Вас повидать.

Ваш всегда Г. Флоровский

79.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts

14 ноября 1954 г.

Дорогой отец Георгий!

Посылаю Вам оттиск моей рецензии на книгу о. (?) Спасского[507].

Хотел еще послать оттиск статьи к истории русской лексики[508], но сейчас не могу найти. Вышлю позже.

Я собираюсь быть в Нью-Йорке между 3–6 декабря и надеюсь Вас увидеть. Нужна ли Вам в скором времени рецензия на «Философию имени» Булгакова: не нравится мне... Но рецензия, надеюсь! — будет мирная. А как с моей статьей об Епифании Премудрейшем?

Здесь нового мало. Билица не призвали и он готовится к повторному экзамену. Новых студентов много, но особого блеска они не проявляют. Надо поговорить с Вами о некоторых темах, которые у меня наклевываются для себя и студентов.

Я подал прошение о стипендии Гуггенгейму[509], — без этого мне никогда не удастся закончить работу над Коменским (рукописями). Сослался на Вас и даже на Тиллиха[510]. На здешних ссылаться не совсем удобно, а кроме того, Якобсон и Карпович написали уже столько «блестящих» реко-

мендаций людям, которые потом ничего не сделали и «впали в прежнее ничтожество», истратив стипендию, что надо искать «посторонних».

Якобсон был тут, но, действительно, болен — физически: сердце, желудок и еще многое. Не работает и после отъезда опять звонил и сообщил, что снова чувствует себя хуже.

Вышел немецкий сборник, мне посвященный[511]. Там есть кое-что интересное даже по патристике (Фелькер)[512]. Сижу над Минем[513], так как нашел источник (один из источников) одной проповеди 12 в. — источник Златоуст и, как иногда бывает, первая же проповедь, которую я начал читать.

Пока — всего найлучшего! Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне.

Ваш Дм. Чижевский.

Таня, действительно, кончает. Но работа обнимает 1080 карточек (большого формата), 40 страниц введения и 50 страниц библиографии, т. е. по крайней мере 500–600 книг.

Дм. Ч.

80.

REV. GEORGES FLOROVSKY, D. D.
537 WEST 121ST STREET NEW YORK 27, NEW YORK
17. XI. 54

Дорогой Дмитрий Иванович,

Будем очень рады Вас видеть в начале декабря. Я по-прежнему бываю в Бостоне каждую среду и все собираюсь в Кембридж, но пока не было возможности. В следующую среду в В. И. уже каникулы (Thanksgivings), но я буду, только не в Бостоне, а в Newton Center (Andover-Newton Seminary[514]). Может быть, я смогу приехать 30 к вечеру — до 1-го, и хотел бы опять у Вас переночевать: утро в среду у меня будет свободное.

Получил запрос от Гуггенгейма и уже ответил. Надеюсь, они согласятся.

Очень интересуюсь сборником, Вам посвященным.

От Якобсона получил письмо — одновременно с Вашим.
Рад, что Танина работа заканчивается.
Ксения Ивановна кланяется.
С любовью
Ваш Г. Флоровский

81.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts
Дм. Чижевский
22 ноября 54 г.

Дорогой отец Георгий!

Рад буду видеть Вас 30 ноября и 1 декабря; если сможете приехать вечером, приходите прямо ко мне.

Нового ничего, кроме новых неприятностей, связанных с диссертациями: никто, кажется, не понимает, что диссертация — научная работа, а не развлечение и что она останется, как «памятник» в библиотеке...

Пока — всего найлучшего! Привет Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

82.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures
Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts
Дм. Чижевский
25 ноября 54

Дорогой отец Георгий!

Так как Ваш приезд не вполне решен, как я понимаю из Вашего письма, то я посылаю Вам оттиск наконец разыскавшийся[515] и небольшую рецензию (которую, конечно, можно еще сократить) для журнала Семинарии[516]. Сборник частью, действительно, весьма интересен. Кроме того, ка-

жется, им хочется иметь отзывы при обновлении Богословской школы.

Статьи Вильямса частью очень интересны.

Оттиск просмотрите. Из не-лингвистов Вы единственный читатель, который его может оценить.

Что с Тиллихом? Его здесь нет. Я между тем сослался на его в прошении о стипендии и там очень не любят, если кто-либо не отвечает на запросы. Между тем у меня нет случая поговорить с ним и напомнить ему о себе (хотя ему недавно кто-то говорил обо мне в Швейцарии).

С искренним приветом! Привет Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

83.

WESTERN UNION BB213 1954 NOV 29 PM 3 40
=DMETRY CIZEVSKY=
12A FARWELL PL CAMBRIDGE MASS

=ПРИЕЗЖАЮ ВТОРНИК ОКОЛО 8.00 ВЕЧЕРА=
ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ

84.

HARVARD UNIVERSITY
Slavic Languages and Literatures

Holyoke 29
Cambridge 38.
Massachusetts

Дм. Чижевский
29 января 1955

Дорогой отец Георгий!

Во-первых, слышал, что Татьяна Сергеевна Франк выслала Вам сборник памяти Семена Людвиговича[517]. Если получили, будьте добры переслать. Здесь его нет и нет возможности его получить. Даже библиотека не получает, несмотря на заказы (в Париже).

Собираюсь быть в Нью-Йорке 5–6-го. Надеюсь, что Вас застану. Буду 5-го днем.

Новостей мало. Есть оттиски, которые привезу. Будут ли читать в этом семестре Якобсон и Карпович (!), еще неизвестно.

Пока — всего найлучшего! Привет Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский.

Таня также собирается в Нью-Йорк: она же теперь Ваша «соседка»[518].

85.

2/1/55

Дорогой Дмитрий Иванович!

Сборник Франка еще не получил. От Татьяны Сергеевны не было никаких известий уже давно. В Америке распространением как будто занимается Глеб Струве[519]: во всяком случае, подписку надо направлять на его имя.

Мы будем дома этот week-end, и будем рады Вас видеть. Имейте в виду, что в воскресенье, 6-го (Января 24), <день> преп. Ксении. Поэтому, может быть, ночевать у нас будет неудобно. Скажите Тане, чтобы она давала о себе знать, когда бывает в Нью-Йорке. Я буду в New Haven в среду 16-го, вечером, — доклад в Anglican-Orthodox Fellowship[520], в Dwight Chapel[521], на кампусе[522].

Ваша статья об Епифании переведена (Dr. Sheldon'ом — он недавно получил Ph. D.[523] за диссертацию о Бердяеве[524], в Indiana State University). Вероятно, я помещу ее в апрельском выпуске Quarterly.

До свидания.

Всегда Ваш Г. Флоровский

Ксения Ивановна передает привет.

86.

St. Vladimir's Seminary Quarterly
The V. Rev. Dr. George Florovsky, Dean
Editor-in-chief
Editorial Office St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary
537 West 121st Street, New York 27, N. Y.
5/10/55

Дорогой Дмитрий Иванович!

Ваша статья об Епифании переведена и переведена хорошо — и сдана в набор.

Очень был рад узнать от Романа Осиповича, что Вы получили Guggenheim'a и собираетесь в Европу.

Бывал в Бостоне каждую неделю, но каждый раз торопился обратно и не мог приехать в Кембридж. Однако, расчитываю побывать в Harvard'e до конца месяца, так как, как будто, мне предстоит экзаменовать кого-то в Harvard Divinity School[525].

Каковы Ваши планы и когда Вы будете дома? Как Таня? Ксения Ивановна находит, что Вы уже давно не были в Нью-Йорке. Всегда рад Вас видеть.

Только что получил каталог Schoenhof'a[526], № 353, и хочу просить Вас приобрести для меня следующие №№. Это будет надежнее, чем писать. Спасибо.

Не забывайте.

Всегда Ваш Г. Флоровский

87.

Дм. Чижевский
14 мая 55 г.

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за память!

За Гуггенгейма[527] я, конечно, и Вам очень признателен! Но поеду ли уже сейчас, т. е. в сентябре, или только после осеннего семестра, пока еще сказать не могу.

А я думал, что Вы в этом семестре в Бостон не ездите. Жаль, что Вы не позвонили ни разу. Надеюсь увидать Вас здесь. Я буду в Нью-Йорке между 20–22, если бы мог остановиться у Вас, было бы очень приятно, кроме свидания с Вами, мог бы повидать знакомых в районе Колумбии. В библиотеке у меня особенных дел нет. Но, возможно, приеду еще в начале июня уже на более долгий срок. — В последний раз был в Нью-Йорке в январе, у Вас были именины, была и Таня, звонили Вам, но безуспешно. Таня вполне довольна службой

и близостью Нью-Йорка, где встречает каких-то австрийских знакомых и ходит в музеи. Бывает здесь каждые 2–3 недели, так как готовит свою диссертацию к печати. Очень трудно, т. к. здесь не учат писать, да и вообще работать. У меня неожиданно было 2 хороших диссертации.

Книги для Вас купил, т. е. заказал, должны их подобрать. Одной, кажется, уже нет. Да и в каталог попало далеко не все, что было: в первые же дни раскупили очень много. Когда книги найдут, выслать их Вам или оставить у себя?

Год прошел очень плохо: новые студенты ужасающие, такого низкого уровня еще не бывало. На будущий приняли довольно много новых, но каких?

Прислать Вам рецензию на Булгакова (Философию имени), но что-то выходит длинновато.

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне

Ваш Дмитрий Чижевский.

Если у Вас есть фотографические негативы, привезите. Я теперь артистически увеличиваю: до размеров вдвое больших, чем этот лист бумаги. Будут еще большие. Толъко времени мало, но все таки находится...

88.

Адрес: D. Tschiżewskij (так!)
Heidelberg Postlagernd
27.4.56

Дорогой отец Георгий!

Пока сижу здесь и жду всяких решений (в частности, о поездках с докладами летом).

О Вашей статье я запросил, но ответа еще нет (об именах духовных лиц).

Здесь некоторый расцвет, в частности, издательский. О многом еще Вам напишу или расскажу при встрече.

Но сейчас два вопроса:

1. Что с моей статьей об Епифании Премудром? Выйдет ли она и если нет, то каким путем получить рукопись назад. Я могу ее напечатать в ином месте.

2. Следующее сообщение: Будет выходить серия брошюр[528] под моей редакцией на литературноисторические и духовноисторические темы. (издатель тот же Мутон).

Объем брошюры — от 20–80 страниц.

Темы — любые, но желательно принципиальные и чтобы каждая брошюра давала законченное целое.

Языки: английский, немецкий, французский. Славянские цитаты возможны в любом количестве, но всегда с переводом. Гонорар (кроме авторских экземпляров) 10% цены.

В конце года надо издать одновременно «для начала» 5–6 выпусков сразу. Поэтому запрашиваю Вас: не можете ли Вы к ноябрю дать статью указанного размера и характера? Какова тема. Если не можете дать теперь, то какие темы Вы наметили бы для себя (но посоветуйте и для других) на будущее? Жду ответа.

Здесь церковные дела мрачноваты: два прихода (в одном 15, в другом 2 человека, не считая священников), но уже обвиняют друг друга в коммунизме, кражах и т. п., и это все пред лицом старокатолического священника, давшего им приют в своей церкви. Придется на пасхальную заутреню ехать в Баден-Баден или Гомбург, так как появись я здесь в одном из приходов — доноса не миновать.

Из богословов пока никого не видел. На каникулы все разъехались, погода довольно скверная, часты дожди и по большей части холодно.

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дм. Чижевский.

Заглавие серии? «Мнемозина» уже занята. «Мусагет» не очень хорош. «Урания»? Посоветуйте!

89.

49, Claremont Ave New York 27, N. Y.
Prof. Dr. D. Tschizewsky
Postlagernd Heidelberg GERMANY
4. V. 1956

Христос Воскресе!

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо.

Статья об Епифании только что вышла и Вам посылается: оттисков мы не делаем, но Вы получите 10 экземпляров выпуска. Надеюсь, Вы найдете весь выпуск удачным: он очень запоздал, «по независящим обстоятельствам». Следующий, впрочем, уже готовится.

Относительно серии брошюр:

(а) К концу ноября я смогу написать этюд о русской философии, — не вступая в конфликт с Вами. Заглавия еще не придумал, но тема дана в моей статье о Франке[529] (а еще раньше в моей давней статье о «Метафизических предпосылках утопизма»[530]), — увлечение русских философов идеей «всеединства» и проистекающий отсюда тупик, — «философии свободы» не получается[531]. Основная иллюстрация — «традиция Соловьева», но к тому же приводит и «лейбницианская традиция», — Козлов[532], Лопатин, Лосский. Чего можно ждать и что можно посоветовать «русским философам» (если таковые имеются) — в современной религиозно-философской перспективе.

(б) Для более отдаленных сроков я могу предложить —

(1) Церковь и государство в России со времен Петра — больше с идеологической стороны: «Идеология Петровской реформы» и ее влияние на концепцию культуры; «Славянофильская оппозиция»; идеология Победоносцева[533], движение к «реформе», — собственно говоря, если Вас это интересует, я мог бы сделать это к ноябрю вместо темы (а);

(2) Русская Духовная Школа в образовании русской культуры — начиная с Петра Могилы;

(3) Толстой об истории (главным образом «Война и мир»), но для этого нужно достать Эйхенбаума[534], которого нигде не нахожу.

(в) Темы для других:

(1) Русский раскол, как культурное явление (подходит для Зеньковского С. А.[535], но справится ли он? его это интересует, и он собирается над этим работать);

(2) Александровская эпоха («мистика», «поэзия», «декабристы» — соотносительно);

(3) Шопенгауэр в России (включая Фета, Соловьева и др.) — для Вас!

Лекции в Гарварде закончил. Наняли квартиру в Кембридже, недалеко от того места, где Вы когда-то жили, — Forest Street, около Oxford Street — переезжаем в конце июня. В Divinity School обещают мне большой office к осени, так что книги удастся разместить, но перевозка остается неприятностью. В Европу летим 15 июля, прямо во Франкфурт, где будем утром 16-го. Наша первая конференция в окрестностях Карлсруэ, я еще не совсем представляю, как долго мы пробудем, то есть когда точно нужно будет ехать в Вену, во всяком случае, около недели. Заметьте для себя эти сроки. Было бы очень приятно встретиться. Пишите по нью-йоркскому адресу — во всяком случае, до середины июня.

Ксения Ивановна шлет привет.

Обнимаю. Ваш Г. Флоровский

90.

D. Tschižewskij
Heidelberg Blumenstrasse, 34
9.5.56

Христос Воскресе!

Дорогой отец Георгий!

Получил ответ о Вашей статье об именах русского духовенства. Zeitschrift für Namenforschung[536] напечатает ее «с удовольствием». Присылайте ее мне. Она будет переведена ассистентом проф. Гергардта в Мюнстере, просмотрена Гергардтом (и, если хотите, мною), и может появиться в следующем номере журнала (последний номер сейчас закончен печатанием). Они делают прекрасные оттиски и, как все здесь, вероятно, платят какой-то гонорар.

Я в течение лета остаюсь здесь, хотя и читаю доклады и лекции, частью здесь, частью в других университетах. Мой адрес вверху, не забудьте взять его с собой, когда поедете в Европу. Впрочем, можно меня всегда найти через философский деканат.

Я послал Вам приглашение принять участие в серии, которую я буду издавать у Мутона (Гаага): повторяю тут это приглашение (если уже выслал его Вам):

1. выпуски по 20–80 страниц,

2. на любом из трех европейских языков,

3. темы — любые из славянской литературной и духовной истории,

4. желательны законченные в себе работы,

5. гонорар 10% цены книги.

К ноябрю хочу иметь 5–6 рукописей, чтобы начать публикацию сразу с нескольких выпусков. Можете ли Вы дать что-либо к ноябрю?

1. можете ли?

2. на какую тему?

3. можно ли поместить Ваше имя в списке сотрудников на будущее время?

4. может быть, Вы могли бы назвать тему или темы, на которые Вы предполагали бы писать для этой серии в будущем?

Пока не имею названия серии: «Мусагет»? или лучше «Spicilegium slavicum»[537]?

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дм. Чижевский

91.

Heidelberg, Blumenstrasse, 34
<Без даты: после 9 мая 1956>[538]

Воистину воскресе!

Дорогой отец Георгий! На днях отправил Вам письмо с сообщением о том, что Ваша статья об именах духовных лиц будет принята с восторгом.

Благодарю за Ваше письмо от 4 мая и за Вашу готовность принять участие в серии, которая возможно будет называться «Spicilegium Slavicum». Первую статью жду к ноябрю (по-английски?). Возможно, что серия начнет выходить даже раньше, если наберется 4–5 готовых работ.

Ваш переезд в Гарвард как будто свидетельствует о том, что Вы там остаетесь. Я, может быть, останусь здесь (съездив за книгами). Но пока буду читать эпизодические лекции здесь, в Марбурге, Мюнстере и т. д.

В июле буду здесь, так как «турнэ» назначено на июнь. Мой адрес я Вам сообщил, а теперь только напомню, что искать меня можно и через деканат. Готов приехать или во Франкфурт или в Карлсруэ.

Пока никаких своих оттисков, посланных в Америку, еще не получил... Новостей особенных нет.

Всего найлучшего! Привет Ксении Ивановне!

Ваш Дм. Чижевский

92.

Florovsky
49, Claremont Ave New York 27, N. Y.
Prof. Dr. D. Tschizewsky
Blumenstrasse 34 Heidelberg GERMANY (17a)
14.V. 56

Дорогой Дмитрий Иванович,

Получил Ваше второе письмо.

Спасибо за известие о Zeitschrift für Namenforschung. Постараюсь закончить статью в ближайшие дни.

Относительно Мутоновской серии уже Вам ответил. Имя мое, конечно, Вы можете включить в число сотрудников. Еще раз обдумавши, я склоняюсь к мысли, что лучше всего я приготовлю к ноябрю этюд об идеологии «Церковь — Государство» со времен Петра Великого, так как на это, наверное, буду иметь время, а тема достаточно актуальна, и недостаточно разработана. Тема о русской философии потребует больше работы, и я могу не поспеть. «Мусагет» слишком на-

поминает Вячеслава Иванова и его circle[539], и Spicilegium Slavicum много лучше.

Мне пришло в голову, что при нынешней обстановке мой брат может быть способен издавать в Европе, — напишите ему: 17, Juhoslovanskych Partizanů, Praha (19) — Dejvice. У него есть подготовительный материал о Русских католиках Петровского и после-Петровского времени. Он сейчас мечтает о поездке заграницу, имеет паспорт, но не имеет денег (то есть права на вывоз валюты).

Теперь нечто важное. Я получил только что письмо от Roman Rössler[540], Bergstrasse 25, Wilhelmsfeld über Heidelberg — он пишет о возможности издать немецкий перевод «Путей» — через Evangelischen Verlag[541], что меня очень заинтересовало. Но контракт с Кохом (Claudius-Verlag) [542], подписанный в августе 1949 года, остался формально нерасторгнутым, и, к сожалению, в тексте контракта не был указан срок, в который издание должно было состояться. Вы знаете всю историю, и Ваше имя даже упомянуто в договоре. Что случилось с Frl. Apel и где сделанная часть перевода (пять глав), я не знаю. Так как ничего не было слышно с марта 1951 года, я считал дело оконченным, и в этом же смысле мне писал L. Müller в прошлом году. Я посоветовал R. Rössler'у снестись прежде всего с Вами. В новом плане заинтересован проф. Edmund Schlink (Oekumenisches Institut, Universität Heidelberg). Я буду очень признателен, если Вы сможете помочь разъяснению положения и формальному расторжению (аннулированию) контракта с Кохом. Только он заплатил Frl. Apel 2.100 DM!! Я работаю над английским текстом и немецкий перевод нужно будет сличить с английским, который будет представлять второе издание, исправленное и дополненное.

Видели ли Вы новую советскую книгу о Стригольниках и Жидовствующих — с новой публикацией текстов (1955)[543].

Ксения Ивановна кланяется.

Обнимаю.

Ваш Г. Флоровский

93.

19.5.56

Дорогой отец Георгий!

Жду окончательного ответа от Мутона (в частности, о гонораре авторам). На каком языке Вы хотите печатать Вашу работу? Если на английском, то, конечно, проще всего написать Вам самому по-английски. Если на немецком, то придется, вероятно, переводить здесь. — Спасибо за идею привлечь к серии Антония Васильевича. Я посоветую Мутону списаться с ним: отсюда в ЧСР писать еще трудно. Но через Голландию или Швейцарию можно будет установить контакт.

Что касается перевода Ваших «Путей», то я сделаю, что возможно, и постараюсь в ближайшее время переговорить об этом со Шлинком. Рёсслеру я бы не доверял; это лично довольно милый господин, но вообще научно слабоват и мало надежен: он три года тому назад так же «устроил» Историю философии Зеньковского[544] и до сих пор переведены только три главы первого тома.

Фрл. Апель находится в Англии, где она была (а, вероятно, и теперь еще) лекторшей в Лондоне. Адрес ее могу узнать в Марбурге, где 30-го читаю лекцию в университете.

О советской работе о стригольниках и жидовствующих я слышал от С. Зеньковского, но книги не видал и не знаю даже имени издателя. Не сообщите ли? Попытаюсь достать здесь.

Иных новостей пока нет.

Вышла небольшая чешская работа о церковнославянских элементах в церковной терминологии лужицких сорбов. Я ее еще не видел.

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дм. Чижевский

94.

Dr. Florovsky
Harvard Divinity School Cambridge 38, Mass.
Prof. Dr. D. Tschiževsky
Blumenstrasse 34 Heidelberg GERMANY (17c)
Princeton Theol. Seminary Princeton, N. J.
7/9/'56

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Надеюсь, что Вы сейчас в Гейдельберге и что это письмо придет вовремя: за суетой и хлопотами по укладке я не поспел написать вовремя, да и от Вас не было известий.

Мы прилетаем во Франкфурт 16-го утром, в понедельник в 8.30. a. m. [545], а в Карлсруэ нам нужно быть только во вторник вечером. Поэтому у нас полтора дня свободных и, может быть, было бы целесообразно заехать по дороге на один день в Гейдельберг с ночевкой. Я хотел бы показать Гейдельберг Ксении Ивановне. Свободны ли Вы? И как нам связаться? Во Франкфурте мы, во всяком случае, с аэродрома должны будем переехать на вокзал. Не можете ли Вы оставить message[546] на аэродроме.

Думаю, что проф. Шлинк сейчас в Гейдельберге, так как он должен быть на заседании в Карлсруэ. Я бы хотел его повидать.

Подробности при встрече.

Ваш всегда Г. Флоровский

95.

суббота <14 июля 1956>[547]

Дорогой отец Георгий!

Ваше письмо пришло только в субботу. Надеюсь, что застанет Вас и эта записка. Я, к сожалению, в понедельник должен утром уехать в министерство для переговоров различного характера[548]. Но, вероятно, уже к 4-м часам дня вернусь. Советую Вам приехать в Гейдельберг, остановиться в отеле «Reichspost» и оставить там мне и д-ру Ресслеру

записки, где Вас найти. Также и в том случае, если Вам придется вместо Reichspost остановиться в каком-либо другом отеле. Во вторник же я занят от 9–10 (лекция), а затем свободен. Но ведь Карлсруэ от нас всего час езды — увидеться будет легко. Впрочем, я с 19–25 — в отъезде: лекции в Мюнстере и Гамбурге.

До свидания!

Ваш Дм. Чижевский

96.

Herrn Prof. Dr. D. Tschizewsky
Blumenstrasse 34 Heidelberg
7/25/'56

+

Дорогой Дмитрий Иванович, мы будем опять в Мюнхене, начиная с вечера 31, на 4–5 дней, в отеле Deutscher Hof, около Karlstor, в удобной части города. Мы будем очень рады, если Вы сможете приехать, как мы говорили, — интереснее если проехать город вместе, и, кроме того, Вы знаете все насчет книжных лавок, — пока я ничего не нашел. В Вене мы будем, вероятно, до воскресенья (29) или 30: Auersperg Hotel, 9 Auerspergstr., Wien 8 (?).

Обнимаю. Г. Флоровский

97.

FLOROVSKY
8, Forest St. Cambridge 38, Mass. U. S. A.
Prof. Dr. D. Tschizewsky
Blumenstrasse 34 Heidelberg GERMANY (17c)
10/6/56

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Мы вернулись 18-го и уже вполне устроились на новом месте[549]. Довольны. В Университете у меня достаточно работы и до сих пор я был очень занят приведением моего офиса и библиотеки в порядок, так что я почти никого не ви-

дел, кроме Дворника, который читает здесь в этом семестре, и Вайнтрауба, которого встретил на улице. От Вас не было никаких известий со времени нашей встречи в Гейдельберге. Мы очень жалели, что Вы не приехали в Мюнхен. По дороге дальше мы останавливались в Констанце, но дальнейшую программу пришлось сократить — и ехать прямо в Женеву — так как Ксения Ивановна заболела — не опасно, но пренеприятно: по-русски это называется «зона», а по-немецки Gürtelrose[550]. Продолжалось это недели две, и почти прошло, так что из Женевы мы смогли поехать в Лугано и дальше в Рим (а на обратном пути останавливались в Пизе — очень эффектно и изящно — и в Милане). В Риме было очень приятно. Еще раз побывали в Ostia Antica и очень насладились визитом в Tivoli — замечательная Villa d'Este с великолепными фонтанами etc. Очень плодотворно поработал в библиотеке (Istituto Pontifico Orientali[551]) и нашел немало новых книг. У них есть и Голубев[552], и полный set АЮЗР[553] и многое другое. Кстати, мне очень нужна Ваша История Украинской литературы[554]. — Правда, за лето моя почта куда-то заблудилась, и, может быть, книга и была послана, но до меня, во всяком случае, не дошла. Напишите все о себе, и пришлите оттиски, все новое. Я продолжаю работать над «Путями». Очень меня смущает вопрос о транскрипции славянских имен. На днях должна выйти книга Halecki — от Флоренции к Бресту[555], — он настойчиво работал в последние годы в Ватиканских архивах и кое-что опубликовал наперед, но боюсь Дворник прав, предсказывая, что все у Halecki будет distorted[556] его двойным bias[557] — польским и ультрамонтанским. В Greek Theological Review напечатана моя статья: Eschatology. An Introduction[558]. Оттисков не будет, но я пришлю Вам весь №. Сейчас печатается последний № St. Vladimir's Seminary Quarterly, который выходит под моей редакцией — он весь занят моей статьей об экуменизме[559], которая уже была напечатана в Irénikon'е по-французски[560]. В предыдущем № была моя статья (лекция), Faith and Culture[561], в которой вы

найдете кое-что любопытное, но у меня нет экземпляров в настоящее время, так как мой circulation manager[562] впал как будто в ко́му и все в беспорядке.

Пишите.

Ксения Ивановна шлет привет.

Ваш Г. Флоровский

98.

D. Tschižewskij
Heidelberg, Blumenstrasse, 34
10.10.56

Дорогой отец Георгий!

Мне тоже очень жаль, что не удалось с Вами встретиться, но меня задержала неопределенность поездки Тани и Лидии Израилевны: с ними я и встретился в Мюнхене, но Вас уже не было. А затем от Вас — никаких известий... В конце семестра у меня были еще лекции в Мюнстере и Гамбурге. Встретился, между прочим, с Людольфом Мюллером, научно, по-моему, весьма преуспевшим, несмотря на не очень благоприятные книжные отношения. В Киле почти ничего не было.

Для Вас будет интересно, что он нашел множество грубых ошибок в издании сочинений Вл. Соловьева, проверив тексты по первым, в частности, журнальным изданиям.

Я же занят почти исключительно печатанием. Кроме серии брошюр, для которой я буду очень приветствовать Вашу статью на любую историческую, но и систематическую тему, подписал договор с Гаррассовицем[563] об издании серии славистических текстов (буду благодарен за советы!) и сейчас делаю первые два выпуска. Именно поэтому не еду в октябре в Америку «за вещами», а только в декабре, т. е. на Рождество. Я здесь окончательно назначен, при том даже «задним числом», т. е. с уплатой жалованья за полгода прошедшие, что мне и поможет переехать без особого обременения своего бюджета.

После обоих сборников текстов даю в печать «Духовную историю России» часть I — до Петра[564]. Предприятие несколько смелое и несомненно вызовет массу нападок.

Серия у Мутона уже печатается: пока моя статья о славянском романтизме (тематика и лексика)[565] и Матло (др. Гарвард) о «Братьях Карамазовых»[566] (несмотря на избитую тему, интересна). Затем лежат готовые Г. Гибиана (гарвардский ученик) «Толстой и Шекспир»[567] и мои «Письма Пуркинье К. Рудольфи»: обе я откладываю, так как хочется в начале дать что-либо более интересное. Статьи обещаны многими, и в том числе Вами (!). Среди текстов в следующем году: сборник стихотворений русских символистов (менее известных авторов и стихотворений)[568].

История украинской литературы будто бы Вам выслана. Но я еще напомню. Я ее здесь также получил только в июле. И при том без списка опечаток, т. е. еще не вполне готовый экземпляр. Все мои оттиски пока ушли в Кембридж и будут там ожидать меня.

Может быть, только в будущем буду их получать здесь.

Здесь занят покупкой книг, заказами микрофильмов и т. д. Надеюсь создать здесь книжный центр, небезынтересный и для Вас.

В советской литературе есть незначительные, но новые ноты. Например, в «Крылатых словах» Ашукина[569] (не Максимова[570]!) около 20 процентов библейских текстов и уже только изредка говорится «в так называемой Библии» или «по библейской легенде», а просто «пророк Исайя»! и т. п. «Толстой о литературе»[571]: сборник, в котором ин экстенсо[572] напечатаны очень отрицательные отзывы Толстого о Горьком (как писателе).

Времени нет, а сейчас начались холода и я простужен. Но временно устроился неплохо в двух комнатах в квартире с прислугой и гарантированным отоплением, так как хозяева владельцы угольного склада. В том же доме, так что адрес старый.

Желаю всего найлучшего. Надеюсь обстоятельно встретиться с Вами в декабре, но возможно, что и до того времени побеспокою Вас вопросами по духовной истории России.

Надеюсь, Ксения Ивановна совсем поправилась?

Таня получила место хорошо оплачиваемое, но скучное в университете в Лансинге (Мишиген), преподает, кроме русского, и французский язык.

Жду сегодня вечером проезжающего здесь Шилкарского[573].

А так была масса визитов, знакомых и незнакомых. Боюсь, что первый семестр окажется в этом смысле еще труднее.

Найлучшие приветы и пожелания!

Ваш Дм. Чижевский.

В будущем году выйдут новозаветные апокрифы Геннеке[574] — обработаны наново! Будут стоить 120 марок.

99.

FLOROVSKY
8, Forest St. Cambridge 40, Mass.
Professor D. Tschiževsky
Slawisches Institut Augustinerstr. 15 Heidelberg GERMANY
19.IV.1957

Христос Воскресе!

Дорогой Дмитрий Иванович,

Шлем сердечный привет к Светлому Празднику! Всего лучшего!

Вашу немецкую книгу получил непосредственно от Mouton'a[575]. Спасибо. Но украинской книги[576] и других оттисков (в частности, Барокко из Welt der Slaven[577]) так и не получил. Жду дальнейших публикаций и еще больше писем.

С удовольствием предвосхищаю окончание семестра. В лекционное время мне не удается писать. Время разбивается, а я не умею работать урывками. Продолжаю обрабатывать английский текст «Путей» и в этой связи пере-

сматриваю кое-что давно читанное и нахожу кое-что новое. Систематически просматриваю старые русские журналы в Widener[578]. Кое-что находится в неожиданных отделах. Удалось ли Вам найти где-нибудь комплект «Христианина»[579]? Антоний Васильевич не находит брошюры Флоренского[580] в каталоге Славянского Устава[581]. Это очевидное недоразумение, так как я в свое время нашел ее случайно именно по каталогу. Мне приходит в голову, что следовало бы издать сборник статей Юркевича[582], ибо большинство из них практически недоступны, в особенности речь о Канте и Платоне[583]. Не знаю только, можно ли где найти «Отчеты и речи» Московского Университета, где только она и была напечатана. Только лучше было бы их переиздать в оригинале. Было бы жалко иметь только перевод.

Новых книг пока не появилось, разве назвать объемистую биографию Митрополита Антония (Храповицкого), написанную Епископом Никоном (Рклицким)[584]. Вышло пока два тома, третий ожидается вскоре. Есть кое-какой любопытный материал общего характера, но книга написана журналистически, наивно и примитивно, и для богословия и философии дает мало. Впрочем, любопытно, что два первых представителя возрождавшегося «ученого монашества» в 80-х годах Михаил (Грибановский)[585] и Антоний (Храповицкий)[586] начинали работами философского характера и, по-видимому, мало интересовались богословием; впрочем, философией они оба интересовались апологетически (Истина бытия Божия, Свобода воли). Для меня до сих пор неясно (хотя это и можно, вероятно, установить), кто давал им темы (для кандидатских сочинений) в Петербургской Академии: в это время там преподавали Каринский[587], Н. Г. Дебольский[588] и Светилин.[589] Последний совсем неясная фигура — когда-то я просматривал его маленький учебник (формальной) логики. По-видимому, он вообще не писал. Только что получил — от YMCA-Press — новую книгу Франка, Реальность и человек[590]. По-видимому, в ней мало нового по сравнению с его большими

книгами, разве новые формулировки. Получил от Л. Мюллера его книжечку о Соловьеве[591]. Интересно, что еще войдет в его новую серию.

Уже после Вашего отъезда мы неожиданно переехали в новую квартиру — в том же доме, прямо напротив прежней. Теперь у нас 5 комнат и кухня (со «службами»), а цена только на 15 долларов больше. Зато больше пространства и уюта.

Вот пока и все. Пишите.

Ваш всегда Г. Флоровский

100.

24.4.<1957>[592]

Воистину воскресе!

Дорогой отец Георгий!

Пасхальная неделя оказалась в этом году совершенно невероятной: город полон цветами, одновременно зацвела сирень, каштаны и бузина — обычно цветущие в разное время. Мне пришлось перед Пасхой ездить в Мюнхен и Мюнстер, т. е. в совершенно разных направлениях. В Реклингаузене — Музее икон — летом будет выставка миниатюр из старых русских рукописей, несколько фотографий и оригиналы, правда, почти исключительно старообрядческие. А у меня их в 150 рукописях около 1000[593]. Придется ехать туда, читать доклад[594]. Кроме того, пишу вступительную статью к изданию 16 икон св. Николая-Чудотворца[595]. Просмотрев и перечитав западные тексты, убедился, что три так называемых «Киевских чуда» описаны в оригинальном произведении (или произведениях). Это, во всяком случае, в основе текст 11-го века (по всей вероятности, между 1087–91 годами). И текст с прекрасными деталями. Правда, русское происхождение этих трех текстов предположительно утверждалось и раньше, но пока никто из русских исследователей не позаботился ознакомиться с западными текстами.

Эти работы — и еще послесловие к переводу (среднего качества) рассказов Пушкина[596] отняли все время. А сейчас —

в отличие от Вас — предвкушаю начало семестра. А семестр довольно трудный: во-первых, новый ассистент[597], приезжающий только 10 мая, затем новый вспомогательный работник, которого надо «ввести» в работу, и затем — обещание нескольких тысяч марок на покупку книг, — чтобы ее проводить осмысленно, приходится тратить массу времени на чтение каталогов, переписку и т. д. И, кроме того, — предстоящие три или четыре доклада в разных местах.

Оттисков своих пока не посылал — уже потому, что их еще не имею в руках: они лежат в моих ящиках, которые распакую по переезде на постоянную квартиру в начале июня. Возможно, что к тому времени уже приедет Таня.

Сейчас надо думать об изданиях 1958 г. На этот год (1957) материала для «Мусагета» достаточно (8 номеров). И я думал об издании статей Юркевича. Речь о Канте и Платоне найдется: университетские издания высылались в массу мест и речь была в Берлине — кстати, там сохранился целиком (т. е. теперь в Марбурге) философский отдел, почти без пробелов. Но Юркевича там нет: издания университета должны были стоять где-нибудь в другом месте.

«Христианина» и изданий Епархиальных Ведомостей пока нигде не встречал.

В Трудах Киевской Духовной Академии в Гарварде нет как раз того номера, в котором напечатано «Сердце» Юркевича[598]: этот номер будет труднее найти, чем речь о Платоне и Канте.

Книгу Франка получили и мы — я в традиции старой Пироговской библиотеки[599], остатки которой вошли в мой Институт, пытаюсь по возможности сохранить и даже расширить философский отдел. Это не невозможно, — философские русские книги все еще встречаются чаще, чем старые работы по истории литературы. В книге почти ничего нового (для Франка) нет.

Из Америки получил довольно много микрофильмов и у меня осталось там (в Паблик Ляйбрери) еще около 100 долларов на микрофильмы.

Л. Мюллер взялся писать Историю русской церкви и собирается работать над ней основательно — т. е. годами. Вероятно, осенью удастся с ним поговорить об этих его планах (я уже приглашен на доклады в Киль, но только в зимнем семестре).

Я получаю квартиру в 4 комнаты в 2-х минутах от университета. Вероятно, удастся расставить всю свою библиотеку снова (как в Галле). Кроме того, переезжает и Институт.

Вышлю Вам — первый выпуск «Мусагета» (моя брошюра о славянской романтике), два выпуска «Гейдельбергских славистических текстов» (педагогического характера — первый: русская литературная пародия[600], второй — призвание поэта — до романтики включительно[601]). Есть еще одна-две мелких статьи. А оттиски последуют в июне.

Из новых книг отмечу Бенца (едущего на пол года в Японию) о восточной церкви[602] — с симпатией, но и с ошибками. Книгу Вассона[603] о грибах[604] получил. Можно было бы ему дать почетный докторат — но какой науки, «грибоведения» нет, пожалуй, — истории культуры.

Если Вы будете встречать какие-нибудь антикварные сенсации — не забывайте нас: мы ждем крупной ассигновки на библиотеку (т. е. деньги уже есть, но пока нет на них распоряжения о выплате).

А здесь на базаре (!!) мне удалось купить за гроши (17 марок) первое издание стихотворений Лермонтова (1840 г.), Боратынского (1827) и еще ряд редких книг! Непонятно, как они сюда попали. Должна была быть здесь или в окрестностях какая-то русская (или славянская) семья (среди книг есть хорватские), жившая здесь с 20 гг. 19 в. до 80–90-х годов. Никаких сведений о ней найти нельзя.

Для 1958 г. жду Ваших советов для «Мусагета». Вошел в переписку с Новиковым[605] и, может быть, получу от него воспоминания о Гейдельберге. Следовало бы собрать библиографию русских воспоминаний. Я нашел уже довольно много. Вероятно, удастся посадить за эту работу какого-либо студента.

Сейчас у меня еще экзамены по русскому языку (я в виде «контроля») в Институте переводчиков. Оказалось, что и немцы учат русский язык не хуже американцев и притом «интеллигентнее».

В Мюнхене была выставка раннего Кандинского. До 1914 г. Будет о ней моя статья[606]. Интересны его иконы (их много). Вообще, если бы он выставлял свои ранние — умеренно-импрессионистические — работы в России, он мог сыграть значительную роль в истории русской живописи. Кроме того, вышли в дешевом издании (первое французское стоило несколько сот долларов и его нигде нет) рисунки Шагала к «Мертвым душам»: есть интересные, в частности, хорош сам Чичиков.

Осенью (в августе) здесь конгресс историков литературы (международный): в первый раз будут слависты, между прочим, я, Соловьев (Женева)[607], из Америки только Эрлих и Вайнтрауб, да еще Струве[608], от которого я ничего не жду.

Итак, всего найлучшего! Не забывайте (Вам теперь будет легче писать — каникулы). Где Вы будете летом? Я, возможно (есть деловые мотивы), побываю в Америке (Вашингтоне) в сентябре-октябре.

Сердечные приветы Ксении Ивановне!

Возможно, что по дороге в Европу у Вас побывает Таня, если не поедет прямо из Нью-Йорка.

Сердечные приветы!

Ваш Дм. Чижевский.

Получил только что «Гарвард Славик Стадис» том III — он — увы! — производит впечатление какого-то захолустного издания[609]. Интересна только статья Матло[610]. Все остальное без изюменки и напоминает газетные статьи. Перевод «Луча микрокозма», может быть, еще полезен, но введение к нему устарело: ведь есть две-три новых работы, в которых выяснены действительные источники Негоша[611] (Мильтон, Ляйбниц и популярно-философская литература).

Дм. Ч.

101.

Florovsky
Harvard Divinity School Cambridge 38, Mass.
Professor Dr. D. Tschizewsky
Slawisches Institut Augustinergasse 15
HEIDELBERG GERMANY (17 c)
8, Forest St., Cambridge 40, Mass.
8. VII. 1957

Дорогой Дмитрий Иванович,

Есть ли у Вас оттиски Вашей статьи о славянском Барокко из Die Welt der Slaven? Если есть, пришлите. Я пока ничего нового не напечатал, кроме рецензии на Вульфзона в Religion in Life[612].

На днях получил наконец микрофильм проповеди Флоренского, Вопль крови[613], но пока еще его не расшифровал.

Остается ли в силе Ваш план издания (пере-издания) редких или неизданных текстов по истории русской мысли? Я хочу прецизировать[614] мое предложение.

1. Программа «Чтений о Богочеловечестве»[615] — с комментарием (очень кратким) о полном плане Чтений, который не выполнен в изданном тексте.

2. Две или три маленьких статьи Соловьева, появившиеся во французских газетах, и никогда не переизданные (заказал микрофильм, но еще не получил).

3. Флоренского — проповедь, стихи (если удастся найти «Христианин»)[616], одна статья, напечатанная только по-болгарски (если удастся получить список из Софии)[617]. Может быть, имеет смысл включить еще две мелких статьи из Христианина[618] (если удастся получить) и даже статьи из «Весов»[619], и «Нового Пути» (о Канторе)[620], и Богословского Вестника (О типах возрастания[621], Антоний предания etc.[622]).

4. Записка Лопатина (1920 г.?) о воссоединении человечества (издана только по-английски)[623].

5. <u>Неизданная</u> статья Сергея Соловьева Junior[624] об экуменическом движении (1918).

Что скажете насчет этого плана?

Видели ли Вы новое советское издание — переизданы «Классификация Выводов» Каринского[625] и диссертация Рутковского[626]. Это нечто новое в советской философии.

15-го мы едем на 3 недели в Нью-Гэвен, по поводу экуменических съездов (до 7 августа включительно). Поэтому адресуйте письма лучше на Harvard Divinity School, Andover Hall, 45 Francis Ave., — оттуда пересылка лучше обеспечена.

Поглощен разного рода писанием, которое подвигается не слишком успешно. Жарко, и скоро утрачиваю свежесть мысли. Много часов подряд не удается работать.

Напишите о себе и о своих планах.

Ксения Ивановна шлет привет.

Ваш всегда Г. Флоровский

102.

16.7.57

Дорогой отец Георгий!

Не ответил Вам сейчас же, так как занят устройством квартиры, в чем мне пока помогает Таня. Надеюсь в ближайшем будущем разобрать книги и выслать Вам ряд оттисков.

Две недели тому назад у меня был де Риддер (издатель)[627], с которым решен вопрос о переиздании текстов. Поэтому все Ваши планы могут быть в более или менее близком будущем осуществелны. В первую очередь можно было бы издать программу Вл. Соловьева «Чтений о Богочеловечестве» и три неизвестных (не перепечатывавшихся) его статьи. Остальное несколько позже. Хотелось бы наперед знать, хотя бы приблизительно, объем.

Сборник русских работ по логике я получил: действительно, это совершенно ново, как и упоминания (впрочем, еще далеко не всегда) работ эмигрантов.

Вообще новых книг довольно много. Но например, как кажется, план издания проповедей Кирилла Туровского[628] не будет осуществлен. Вообще в характере советских пуб-

ликаций странный разнобой и каковы будут пути хотя бы более «безопасных» наук, сказать очень трудно. В Восточной Германии даже скорее ухудшение.

Вернувшись сюда (в конце недели ездим с Таней по окрестностям), застал здесь письмо Антония Васильевича, предполагающего издать некоторые работы по истории католицизма в России и т. п. у Мутона[629]. Трудно сказать, возможно ли это. Мутон сейчас имеет столько планов, что рассчитывать на новые издания очень трудно. Здесь есть еще издательства, интересующиеся славистикой.

Я уезжаю на 2–3 недели в августе. В конце августа конгресс историков литературы. Что буду делать дальше, сказать трудно. Здесь также было 2 недели адской жары. Теперь — облегчение.

С сердечным приветом и найлучшими пожеланиями — также от Тани и также Ксении Ивановне!

Ваш Дм. Чижевский

103.

19.12.57

Дорогие отец Василий и Ксения Ивановна! Давно Вам не писал, да и от Вас давно ничего не слышал. За последнее время напечатал довольно много всяческих мелочей (включая даже историю искусства). Так как все еще не разобрал всех книг, то оттиски вышлю сейчас же после Рождества, когда почта не будет так забита посылками. В настоящее время я являюсь издателем трех серий, образцы которых Вы увидите в ближайшем будущем. Для «Мусагета» и для переиздания старых текстов я очень рассчитываю на Ваше сотрудничество. Для текстов вступления, а для «Мусагета» и вся статья могут быть по-английски, так как оказалось, что английские издания покупаются и в не-англо-саксонских странах. Кроме того, издал две брошюры с прекрасными репродукциями: о св. Николае Мирликийском[630] и о старообрядческих изображениях рая и ада[631]. В переизданиях текстов пока вышел только «Успенский сборник 12 в.»

(со «Сказанием» о убиении Бориса и Глеба, житием Феодосия Печерского, Мефодия и похвальным словом Кириллу и Мефодию)[632]. — Сношения (письменные) с Прагой становятся все труднее, а с Сов. Россией вовсе прекратились — Гейдельберг держится на высоте: т. е. при страшных морозах на севере Германии (до 35 градусов) и на юге Европы, здесь температура все еще выше нуля и снега нет. — «Культурная» жизнь довольно интересна: я принимаю участие в чтении богословами — неудачной — книги Фан ден Лева[633] о религии и искусстве и в профессорском кружке, где как раз был интересный доклад Кампенгаузена[634] о Ветхом Завете в первые века христианства. — Шлинк передал мне на днях Ваш привет. Буду рад слышать о Ваших новостях и по прежнему еще надеюсь получить Ваши работы — напечатанные и для издания.

Сердечные приветы к Новому году и приближающемуся рождеству Христову. Впрочем, Вы — как и я — празднуете оба праздника — и западный и восточный.

Самые лучшие пожелания от Вашего Дм. Чижевского.

Мой новый адрес — очень странный — но «исторический» — на этой улице жили романтики: Heidelberg. Unterer Fauler Pelz, 2/I —[635]

Около самого университета. Квартира моя, но пока еще не вполне устроена, масса ламп, так что мне может завидоватъ даже Ксения Ивановна.

104.

12/30, 1957

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Сердечно Вас поздравляем с Праздником. Ваше письмо только что получилось. Мы уезжали на два дня в Нью-Йорк по случаю годового собрания Church History Society[636]. Интересны были доклады о методологии церковной истории и о Гарнаке[637]. На собрание славистов не ходил, так как все темы были о современности и председательствовать долж-

ны были Карпович и Робинсон[638], докладчики были того же типа. Предпочел пойти по книжным лавкам: в ЧК ничего не нашел нового, а у Адлера нашел кое-что из новых французских и бельгийских изданий. В Ideal Book Store[639] уже не поспел. Вернулся домой с удовольствием.

Только сейчас, во время каникулярного перерыва, могу, наконец, серьезно взяться за писание. Второй семестр начинается только 4 февраля, так что у меня целый месяц для работы. Прежде всего, должен закончить книгу, Eastern Tradition in Christianity[640], обобщающего характера, и не для неспециалистов. По этой причине, и ввиду моей привычки втеснять и в малые пределы максимум содержания, задача не простая, — хотя весь материал у меня собран и отчасти обработан в заметках для моих курсов в Columbia University, — особенно потому, что никогда не знаешь, что неизвестно или «трудно» для average American reader[641]. Кроме того, слишком многое «спорно», так как слишком много странных суждений стало общепринятыми. Затем на очереди английская редакция «Путей». Весь год, между делом, я пересматривал и дополнял матерьял, и кое-что придется в тексте развить и даже изменить, особенно в самом начале, в связи с тем, что в новейшее время «древнерусскую культуру» не недооценивают, как во времена Пыпина[642] и Голубинского[643], но чрезмерно переоценивают и стараются вести ее чуть ли не со времени Юстиниана[644] (см. доклад Рыбакова[645] на съезде историков в Риме, 1955). Английское издание будет в двух томах и первый должен быть уже к Пасхе. Ваших новых изданий еще не видел, только получил advertisment[646] от Mouton'a. О моей contribution[647] для серии еще нужно поговорить. Я думаю, что не стоит начинать с Соловьева: у меня еще нет достаточно интересного материала. Лучше одно из двух: (1) либо Флоренский — еще не все на руках, и, может быть, стоило бы включить и статьи из «Нового Пути» и даже «Богословского Вестника», которые практически мало кому доступны, а для характеристики Флоренского (и всей эпохи) важны; (2) либо Победоносцев — имею

в виду его совершенно неизвестные и забытые (анонимные) статьи — Письма из Англии — в «Гражданине» Достоевского, если только мне удастся найти экземпляр «Гражданина» за 1874 год[648]. Я, кажется, уже писал Вам об этом. Вообще интересно понять Победоносцева 60-х и 70-х годов, то есть «эпохи великих реформ» и реакции — до 1881 года и до его «прихода к власти». Что скажете? Относительно «оригинальных» статей напишу потом. В 1957 году напечатал мало: одну большую рецензию в Bibliotheca Orientalis[649] и предисловие к английскому переводу (с чешского) книги Иосифа Мысливца, Икона[650]. Ни того, ни другого оттисков не существует. Сборник в честь Тиллиха, по техническим причинам, откладывается — я написал: The Predicament of the Christian Historian[651]. Пользуюсь случаем переделать.

Предстоит еще написать главу[652] для сборника в честь Э. Бруннера[653] — обзор его системы по предметам, с его автопредисловием. Мне досталось писать о его философии истории и эсхатологии. — Летом (в июле-августе) предполагаем быть в Европе: в Женеве сперва, а затем в Швеции и Дании. Только что съездили на два дня в Нью-Йорк, по поводу годового собрания Church History Society. В библиотеках не был, но кое-что (мало) нашел у Адлера и в «Чешском Континенте». — Передайте мой привет Шлинку и Кампенгаузену.

Всего лучшего.

Ксения Ивановна кланяется. Ламп у нас прибавилось, а, кроме того, на праздник я подарил Ксении Ивановне радио (немецкое), но пока еще не наладились слушать Европу, и, по-видимому, нужно будет поставить дополнительную антенну.

Ваш всегда Г. Флоровский.

P. S. В прошлом семестре вел семинар по Достоевскому. Группа была смешанная, но неплохая по уровню. Еще будем заканчивать во время reading period[654] — по желанию студентов.

105.

D. Tschiževskij
Heidelberg — Unterer Fauler Pelz, 2/I
24 февр<аля 1958>[655]

Дорогой отец Георгий! Простите, что так и не удосужился ответить на Ваше новогоднее письмо. Нового у меня мало, кроме того, что печатаю уже Пампедию Коменского[656] и заканчиваю I-ый выпуск русской духовной истории (маленькой)[657]. Начал посылать Вам свои оттиски, но пока все еще стеснен недостатком полок. Печатаю также понемногу выпуски «Мусагета». Очень жду от Вас «чего Вам угодно»: печатается хорошо (красиво) и распространяется также неплохо. Итак, жду или Вашей работы (по-английски?) или того материала, о котором мы с Вами говорили (Флоренский или Победоносцев /об Англии/). К сожалению, у нас нет «Гражданина», а так старых журналов масса и неожиданно удается кое-что дополнить случайными покупками.

Я здесь уже обжился и сейчас (конец семестра 1-го марта, каникулы до 1 мая) даже слишком много заседаний: кружок неопределенного состава с докладами разных лиц, «социетет» богословского факультета, где особенно активен Кампенгаузен, обычно бывают и все прочие Вам известные богословы (только Шлинк — редко, но я как раз мог передать ему Ваш поклон). Правда, в этом семестре реферировали и обсуждали малоудачную книгу фан ден Леева[658] о религии и искусстве; наконец коллегия «избранных» из 12-ти человек (в том числе опять Кампенгаузен и Г. Борнкам[659]). (Heinrich — и второй Борнкам, Guenter[660] — по-русски начинается с той же буквы).

Иногда бывает очень интересно. Но почти не остается времени для писания собственных работ и даже рецензий. Впрочем, кое-что пришлю в ближайшем будущем.

Получаем книги в обмен из Праги, Варшавы, Люблина и даже Киева. Есть хорошие студенты: трое просто замечательны. С ними и еще тремя среднего качества читаем в семинаре житие Феодосия Печерского (которое я переиздал у Мутона). Читаю час в неделю «Спорные вопросы ис-

тории русской церкви»; их, собственно, только три: крещение Руси, мировоззрение 11–<?>[661] века (Н. Никольский[662] и Приселков[663]), русский гезихазм — и в заключение — раскол (Ваша книга мне теперь только — в этих немногих страницах — стала вполне понятна!).

Появился (в Кайзерслаутерне) новый православный священник... поляк из Ратибора, но, как кажется, вполне образованный — возможно, что удастся использовать его услуги в качестве лектора (польского или чешского — странным образом, он полиглот — с хорошим русским языком).

Перевожу Нила Сорского[664] «Предание и устав» и многим разочарован. Впрочем, и греческие гезихасты[665] оказались мало оригинальны, кроме самого сомнительного: их мистической «техники».

Буду надеяться встретиться с Вами летом! Если у Вас моя книга Райнова по истории русской науки[666], то будьте добры прислать. Книга Левита мне пока не нужна. Вышли «Духовные основы жизни» Соловьева в хорошем, по-моему, переводе Л. Мюллера[667].

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне — Ваш Дмитрий Чижевский

106.

8, Forest St., Cambridge 40, Mass.
14.3.1958

Дорогой Дмитрий Иванович,

Получили Ваше письмо от Февр. 24 и два оттиска. Жду продолжения. За последнее время почти ничего не печатал. Сборник в честь Тиллиха задержан безобразным поведением издательства, но осенью, вероятно, выйдет (годом позже намеченного). Книга о Православии все еще пишется. Посылаю Вам только оттиск длинной рецензии на Грилльмейера, из Bibliotheca Orientalis[668]. Относительно литературных планов:

1) редкие тексты:

(а). Победоносцев — «Гражданина» пока не отыскал, но надеюсь получить микрофильм через Антонина Васильеви-

ча из Праги; если же нет, попытаю счастья в Гельсингфорсе, где надеюсь побывать в августе. По-видимому, очень интересно. Мое введение будет отчасти о Победоносцеве, отчасти об «икуменизме» 70-х годов в России, в связи с деятельностью Петербургского отдела Общества Любителей Духовного Просвещения под председательством Великого князя Константина Николаевича, где были активны Дм. Толстой[669], Тертий Филиппов[670], генерал Киреев[671] и — Победоносцев: время кооперации Победоносцева с «либералами», ибо даже Дм. Толстой в церковных делах был «либералом». Этого будет довольно на брошюру прибл. толщины. Текст совершенно забытый.

(б). Флоренский, — у меня уже есть микрофильм его проповеди 1906 года «Голос Крови» [672] — чрезвычайно редко!, и болгарский перевод статьи «Догматизм и догматики» (писано «во время московского восстания», 1905), почти никому неизвестной: русский текст неизвестен. На каком языке печатать? Стихи расчитываю получить из Гельсингфорса, также и несколько мелких статей 1906 и 1907 г. в «Христианине». Не следует ли включить и другие статьи раннего периода, хотя бы они появились и в сравнительно лучше доступных изданиях — «Весы», «Новый Путь», «Богословский Вестник»? Эти статьи очень существенны для генезиса «Столпа» [673]. Напишите Ваше мнение сразу. Предисловие будет именно о раннем Флоренском. Вообще же его (внутренняя) биография не очень ясна.

(в). Соловьева же пока придется отложить.

«Античная Мифология» Лосева[674] здесь получена, но мало интересна: археологии много, но философии мало, и вступительная глава слаба. Или он постарел, или боится.

Очень огорчен преждевременной смертью Влад. Н. Лосского,[675] он так и не закончил своей диссертации об Экгарте. А его французская книжечка только что вышла в английском переводе[676]. По моей инициативе образовался профессорский кружок для дискуссий на темы философии и теологии истории, пока было одно собрание (с моим докладом), и на будущей неделе предстоит второе. Недавно был в Нью-

Йорке, в Покипси, в Вашингтоне, и собираюсь на два дня в Миннеаполис.

Ксения Ивановна шлет привет.

Всегда Ваш Г. Флоровский.

P. S. Для отдельного издания вскоре смогу прислать статью «Russian Church and State since Peter the Great» [677], о которой мы давно сговаривались. Но предварительно она должна появиться в Russian Review — в двух или в трех installements[678]. Впрочем, по-немецки ее можно было бы издать одновременно, если бы Вы нашли переводчика с английского.

P. P. S. Шлинк просит достать ему экземпляр «Путей» по-русски для библиотеки его «Икуменического Института». Вряд ли это удастся. Объясните ему положение. Может быть, стоит сделать фотостат с Вашего экземпляра?

Г. Ф.

107.

2-10-58

Дорогой о. Георгий!

Надеюсь, что Ваша дальнейшая поездка была удачна и что Вы в Мюнхене еще успели попробовать «белую колбасу». Что она представляет собою нечто для Мюнхена характерное, Вы увидите из того, что городской голова угощал ею участников международного шахматного турнира.

Конференция по иконописанию была интересна. Там оказался ещё третий специалист по св. Христофору с головой животного (собаки или лошади), собравший в течение семи лет огромный материал. Так как доклады будут напечатаны, то Вы их прочтете.

Был еще на выставке (годичной) книг во Франкфурте, где мог убедиться в том, что конъюнктура на книжном рынке все еще идет вверх.

Хотел Вам напомнить о своей просьбе выслать мне Т. Райнова (Наука в России); если он Вам будет еще нужен, я могу приблизительно после Рождества Вам его снова выслать.

Кстати, эта книга есть в Гарварде (куплена по моему заказу), а в Европе пока нигде ее не нашел.

Вы хотели просить меня о заказе какого-то микрофильма или фотостата. Напишите об этом. Я в Мюнхене не записал подробностей, надеясь, что Вы о них напишете.

Мы не успели поговорить о Вашем возможном сотрудничестве в серии «Мусагет» или в серии перепечаток редких текстов. Как сейчас обстоят дела? Печатать можно много, так что если только у Вас есть материалы или планы (осуществимые), то я готов издать все.

Сердечные приветы и пожелания Вам и Ксении Ивановне

Ваш Дм. Чижевский.

Были рассказы о Москве[679]: думаю, что и Вы их в Кембридже услышите. Интересно разделение эмигрантов ученых: я (и Якобсон) принадлежим к «агентам мирового империализма» — их можно цитировать и их книги выставлять; но есть «изменники», к которым принадлежат Шевелев[680] и почему-то Струве, вообще из России уехавший ребенком[681].

Из новых советских книг примечательны фантастические рассказы некоего Р. Беляева: в Бога и черта он не верит, но в телепатию, психоанализ и всякий оккультизм сейчас, очевидно, верить уже можно или, во всяком случае, пользоваться ими как литеатурными темами. Кстати, «горячих собачек» американских он считает «собачьей колбасой», которую будто бы в Нью-Йорке «на углах улиц продают грязные нищие индейцы»![682] Вообще анекдот!

Погода прекрасная, теплее, чем летом.

108.

Harvard
8.10.1958

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо. Посылаю Вам Райнова заказной почтой. Экземпляр в Widener неожиданно находится у кого-то в чтении. Получился здесь XIV т. Трудов отдела Древ-

нерусской литературы[683]. Есть кое-что интересное. Мне все еще не удалось собрать матерьял для намеченных мною «забытых текстов». В частности, еще не получил статей Победоносцева из «Гражданина». Занят сейчас окончанием английской книги о Православии и давно обещанными статьями. Да и подготовка новых курсов берет время.

Книга, о которой я Вас просил, это:

CONFESSIO FIDEI EXHIBITA INVICTISSIMO IMPERATORI CAROLO V. CAESARE AUGUSTO IN COMITIIS AUGUSTAE ANNO M. D. XXX, CRAECE REDDITA A PAULO DOLSCIO PLANENSI, BASILEAE, 1558, in 8.

По указанию Бенца (Wittenberg und Bizanz, s. 95) экземпляры имеются в Штутгарте, Виттенберге и Тюбингене, — более точного указания он не дает. Мне нужен именно греческий текст. Бенц отмечает еще повторное издание — per Zechariam Lehmannum, MDLXXXVII, s. loco. Буду очень благодарен, если найдете книгу и закажете фотостаты.

Нового мало. Приехал Тарановский[684] и как-будто устроился. Был у нас, но вообще он мало разговорчив.

«Белой колбасы» мы так и не попробовали. Но от Мюнхена остались приятные воспоминания. В будущем году один из икуменических съездов предполагается в Evangelische Akademie, Tutzing, на Starnberger See, то есть опять в районе Мюнхена (20–30 июля), и, может быть, по пути из Франкфурта в Мюнхен мы сможем заехать в Гейдельберг, еще во время семестра.

Пишу коротко, чтобы не откладывать письма. Уже поздно, пора спать.

Ксения Ивановна шлет сердечный привет.

Μετ’άγάνιη[685]

Γεωργιοσ Θλοροθσκγ

109.

D. Tschiževskij
Heidelberg Unterer Fauler Pelz, 2/I
Very rev. Prof. Dr. G. Florovsky
8 Forest Street Cambridge 38, Mass. U. S. A.
15/XI <1958>[686]

Дорогой отец Георгий! Райнов пока все еще не получен. Фотостат Вам заказан, но книга (имеющаяся по каталогу в Гейдельберге!) пропала, по крайней мере, ее не могут найти. Поэтому, прождав две недели, я решил заказать в Тюбингене. Но и оттуда пока нет известий. Надеюсь получить в ближайшие дни.

Новостей особенных нет, кроме большого числа студентов. Времени мало. Впрочем, в ближайшие дни могу выслать Вам кое-что новое из своих работ (пока мелочи).

Надеюсь снова встретить Вас в следующем году. А пока позвольте Вам напомнить о рукописях для «Мусагета» и других изданий — печатать сейчас можно все.

Сердечные приветы и наилучшие пожелания Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

110.

21/XII.<1958>[687]

Дорогие отец Георгий и Ксения Ивановна! Мои наилучшие пожелания к новому году и наступающему Рождеству Христову!

К сожалению, одновременно должен сообщить о. Георгию, что книгу для него из Тюбингена получил, но это (как и здешний потерянный экземпляр) издание 1567 года и содержит только немецкий перевод; греческого текста нет. То же в Штутгарте. Так как сейчас один мой ученик — богослов — едет в восточную зону к матери, то, может быть, ему удастся достать экземпляр издания 1558 года.

Я занят корректурами: результаты которых пришлю вскоре. Впрочем, Коменский[688] выйдет вряд ли раньше февраля.

Необычайно тепло — даже жарко: по большей части днем между 10 и 15 градусами тепла.

Я сейчас болен гриппом Надеюсь к праздникам поправиться.

С найлучшими пожеланиями! Ваш Дмитрий Чижевский

111.

Февр. 2. 1959

Дорогой Дмитрий Иванович!

Спасибо за письмо — фильм благополучно прибыл. Жду теперь Ваших оттисков: Вы мне давно ничего не присылали, и даже тех, что были напечатаны до Вашего отъезда, я не получил.

За последнее время я мало печатал. Только что вышел, наконец!, местный сборник в честь Тиллиха, «Религия и Культура», у Гарпера, — и в нем моя статья[689]. Вышел также английский перевод книги об афонском старце Силуане, с моим предисловием[690], но я еще его не получил. Статьи в процессе писания все опаздывают, и Рождественский перерыв мало помог. Прежде всего должен закончить книгу. Из нее первая глава напечатана в местном издании Греческой семинарии и Вам послана[691]. Я все еще не могу получить статей Победоносцева из «Гражданина». То же, к сожалению, и со статьями и стихами Флоренского. Придется еще подождать.

Вообще же нового мало. Появился новый «ассистант-профессор» по русской истории, Биллингтон, написавший в Оксфорде диссертацию о Михайловском[692]. Но интересует его преимущественно русский семнадцатый век. Он теперь единственное светлое явление на мрачном фоне русских студий у нас.

Погода у нас неустойчивая. Сегодня ночью было ниже нуля по Фар., а завтра предсказывают до 40 — ветер переменился, и теперь дует южный.

Летом собираемся в Европу. Первое собрание будет 20–30 июля в Туцинге, около Мюнхена. Мне приходит в голову, что в это время еще будет продолжаться Ваш семестр, и, может быть, имело бы смысл по пути заехать в Гейдельберг, тем более, что мы будем лететь, очевидно, через Франкфурт. Не хотите ли Вы устроить для меня парочку лекций — может быть, и Шлинка это заинтересует. Спросите его. Дальнейший наш путь — Оксфорд, Патрологический съезд.

Ксения Ивановна шлет привет.

Ваш всегда Г. Флоровский

112.

D. Tschiżewskij
Heidelberg Unterer Fauler Pelz, 2/I
Very rev. Prof. Dr. G. Florovsky
8 Forest Street Cambridge 40, Mass. U. S. A.
8.2.59

Дорогой отец Георгий! Кончено, мы страшно рады будем Вашему докладу в июле — и я лично Вашему посещению (у меня можно жить, а Ксении Ивановне будут интересны мои лампы[693], много и они оригинальны). Только что вышел первый томик моей русской духовной истории, и я его Вам с иными оттисками посылаю. Со Шлинком буду говорить на днях. Конечно, и он будет рад Вашей лекции. Надеюсь, Вы получили микрофильм, добытый с трудом из восточной зоны? — Сейчас приближается конец семестра. Много студентов и работы. Весной, возможно, поеду в Грецию.

Иных планов нет пока. Хорошо было бы, если бы одна Ваша лекция у меня могла бы быть по-немецки, одна — по-русски или английски. Если рукопись лекции пришлете, мы ее даже перевели бы или исправили, по крайней мере. — У нас зима необычайно теплая: на днях был 16º тепла (Целзия), а ниже 3–4 мороза температура вообще не спускалась. — Кое-что печатается свое и чужое. — Вчера был прекрасный доклад Кампенгаузена, так сказать, «научная проповедь» на диспуте или дисскусии, которая здесь

устраивается каждый семестр: тема была: «Традиция и история». У меня читал Степун о Пастернаке[694] — «умеренно» и поэтому удачно. А будете в Мюнхене, обязательно попробуйте белую колбасу! Был недавно там — был у турок.

Сердечные приветы! Ваш Дм. Чижевский

113.

Very rev. Prof. G. Florovsky
8 Forest Street Cambridge. 39, Mass. U. S. A.
12.3.59

Дорогой отец Георгий!

Может быть, уже теперь Вы могли бы сообщить (хотя бы приблизительно) темы Ваших лекций, на которые мы очень надеемся. Одну Вы прочтете для Славянского Института, другую для Шлинка[695] (или даже совместно для Шлинка и моего Института). Со Шлинком я уже переговорил.

Новостей нет. Семестр кончился. Мою историю русского духа, вероятно, уже получили. Второй томик выйдет летом. Кроме того, «общество научных изданий и переизданий» (труднопереводимое название) собирается перепечатать моего «Гегеля в России» с некоторыми дополнениями[696].

На днях собираюсь поехать в Мюнхен — теперь даже недели на две.

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский.

Вы, конечно, будете осенью на патристическом конгрессе в Оксфорде?

114.

FLOROVSKY
8, Forest Street Cambridge 40, Mass. U. S. A.
Professor D. Tschizevsky Unterer Fauler Pelz 2/1
HEIDELBERG GERMANY
Кембридж, Масс.
14.6.1959

Дорогой Дмитрий Иванович!

Очень виноват перед Вами: давно следовало написать. Однако, под конец семестра всегда что-то мешает. Теперь хочу подтвердить, что мы расчитываем быть в Гейдельберге 9-го июля и надеемся на Ваше гостеприимство. Мы улетаем отсюда вечером 6-го прямо в Франкфурт, где мы останемся на две ночи. Ближайший следующий апойнтмент[697] 20-го, в Туцинге, куда, между прочим, должен ехать и Шлинк. Я написал ему о лекции. Если Вы можете устроить лекцию для славистов, я буду рад. Только трудность с языком. Читать по-немецки для меня трудно. В свое время в Марбурге Людольф Мюллер спешно перевел мой манускрипт. Две темы на выбор: «Церковь и государство в России после Петра» или «Владимир Соловьев и его школа». Вы еще поспеете мне ответить.

Антоний Васильевич получил микрофильм статей Победоносцева, но на посылку потребовалось разрешение Таможенного Департамента, и неясно, как скоро это пройдет. Микрофильм нужно будет превратить в страницы, и тогда будет видно, как его «издать». Потребуются «фут-нотес»[698] разъяснительного характера об Английских событиях. В предисловии же нужно разъяснить значение этих законспирированных статей для понимания Победоносцева. Все это можно сделать сравнительно быстро.

Для Флоренского у меня имеется его редкая проповедь 1906-го года (времен «Братства Христианской Борьбы»[699]) и совершенно забытая статья по-болгарски приблизительно того же времени. Это другой Флоренский, гораздо менее стилизованный, чем в «Столпе». Стихотворений (и затерянных статей в «Христианине» 1907 года) пока не получил: их нужно достать из Гелсингфорса. О других материалах мы переговорим при встрече.

Я расчитываю найти кое-какие книги в Вашей Университетской библиотеке. Из старых книг мне нужно: Даниил Крамерус, Де десцензу Христи ад инфер<н>ос[700]. По-видимому, это скорее редкое издание. Я стараюсь закончить несколько небольших этюдов исторического свойства, и нуж-

но исчерпать библиографию. Остальное, что нужно, новые немецкие периодика, которых у нас нет.

Меня заинтересовала книжечка Бенца о Христианском Каббализме[701] — это позволяет по-новому осветить некоторые моменты русской философии. Каббала влияла на Соловьева и через Шеллинга, не только прямо. Кроме того, «поздних идеалистов» очень усиленно изучали в Духовных Академиях, особенно Московской, и не потому ли туда ездил Соловьев: не столько слушать лекции (которых он, по-видимому, и не слушал), сколько для личных контактов и, вероятно, библиотеки. Вероятно, то же было отчасти и в Киевской Академии — у Шуберта[702] можно найти интересные вещи.

Я мог бы предложить еще тему о Русском богословии и богословской школе — это мало известный сюжет, но незнающим может показаться наперед малообещающим.

Ксения Ивановна шлет привет.

Отвечайте сразу.

Μετ᾽ἀγάνιη

Г. Флоровский

115.

Prof. Dr. D. Tschiževskij
Heidelberg Unterer Fauler Pelz 2
Tel. 2 4117
19.6.1959

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за письмо. Со Шлинком я переговорю и думаю, что общий доклад для нас и него Вы можете читать по-английски. Второй доклад (я предлагаю «Церковь и государство в России после Петра») мы, вероятно, можем перевести на немецкий язык. Только лучше было бы, если бы Вы могли его прислать еще перед Вашим приездом. Такого «молниеносного» переводчика, как Мюллер, у нас нет. Но переведено может быть, и не плохо переведено.

Так как 9-ое июля — четверг, то доклад мог бы быть или 10-го в пятницу или 13-го — в понедельник.

Студентов у нас масса, хотя преимущественно начинающих. Но есть и богословы. В философском просеминаре мы занимались «Смыслом истории» Бердяева[703]. Как раз сегодняшнее заседание привело более развитых участников к выводу, что Бердяев — гностик, что, конечно, совершенно правильно. Участников около 15-ти, но слишком разного уровня.

Что касается книг: гейдельбергская библиотека не горела, но сгорели книги: вывезенные для сохранения в какую-то шахту (sichergestellt) — и среди них как раз книги 16 и 17 веков! Так что из старых запасов очень многого нет. Думаю, что больше Вы могли бы найти в Тюбингене. Если пришлете список книг, я могу даже наперед справиться или даже заказать их сюда. Периодика здесь, конечно, есть.

Подготовить Победоносцева и Флоренского к печати надо. Об этом поговорим здесь.

Один из моих сотрудников богослов и занимался традицией Каббалы. Не сомневаюсь, что Вам будет интересно с ним поговорить. Он принадлежит к тому же к типу «милых юношей». Он сейчас помогает мне в издании Коменского[704]. С другим учеником[705] мы издаем сборник, главным образом, европейских статей (начиная с 18 в.) «Россия и Европа» [706]. Много неизвестного и интересного. Оба выйдут в ближайшем будущем! На днях выйдет хрестоматия поэзии символистов[707]. Все это Вы получите здесь. Статей почти что не пишу. Тем более, что с почти 80-ю студентами в просеминаре и двух семинарах масса времени уходит на «просвещение»; хотя среди них много — частью милейших — «грудных младенцев», которых приходится питать «молочной пищей», надеюсь питательной[708].

В значении Каббалы начинаю убеждатъся и я (я в нем сомневался).

Вы знаете что в Гарварде есть записки лекций Авсенева[709]? В них, правда, все «соблазнительное» выпущено или смягчено.

Сердечный привет Вам и Ксении Ивановне. Надеюсь, здесь мне удастся получить от Вас некоторую порцию «твердой пищи».

Сердечно Ваш Дмитрий Чижевский.

Бенц читал у нас доклад о буддизме[710]. Много было интересного, но и много, как часто у него, сомнительного.

Жить Вы будете у меня: места масса, так как Таня в этом году не приехала, став «профессором» в Урбане и летом преподавая в Сьетле.

116.

FLOROVSKY
p. t. Evangelische Akademie Tutzing (Oberbayern)
Professor Dr. D. Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz 2/1 Heidelberg
26.VII.1959

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Прежде всего, сердечное спасибо за гостеприимство[711]. Мы очень хорошо себя чувствовали у Вас. Хорошая погода продолжается и здесь. Evangelische Akademie помещается в старом замке, на самом берегу озера с прекрасным парком. Сегодня мы ездили в Мюнхен, в русскую церковь. Она находится в самом центре города, на Salvator Platz, в здании немецкой школы. Хотя она называется «кафедральным собором», на самом деле это походная церковь. Народу на службе было, пожалуй, еще меньше, чем в Гейдельберге. Будущий week-end мы предполагаем провести в Мюнхене, в Bundesbahnhotel, и уедем в Spittal a. D. Drau, Körtzten, Oesterreich (Schloss Poreia, c/o W. C. C. Conference), где мы пробудем до 12 августа.

Наш общий привет.

Флоровские

117.

Professor Dr. D. Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz 2/1 Heidelberg Germany
Salonica, 6. IX. 1959

+

Дорогой Дмитрий Иванович, мы все еще путешествуем и в среду улетаем в Константинополь. Побывали в Афинах, на Родосе, Патмосе, Тиносе и здесь. 21-го будем в Оксфорде — до 26, а затем домой. Напишите о себе. Надеюсь, книги удалось послать, и Донат навел нужные справки. Наш общий привет.

Флоровские

118.

Октябрь 1, 1959

Дорогой Дмитрий Иванович!

После долгих странствий мы наконец дома. Семестр только что начался. Прошлую неделю провели в Оксфорде, на Патристическом конгрессе. Было интересно, но слишком много народа, и большая пестрота в темах докладов. Пленарных собраний вообще не было, кроме вступительного, на котором я читал свое сообщение — Проблема творения у Афанасия Александрийского. Из славистов видел только Оболенского[712]. Больше никого не было на месте.

В Константинополе провели 11 дней: замечательно! Но всего пересмотреть не пришлось. София[713] замечательна. Но не менее замечательна Кахри Джами[714], только в другом роде: архитектурно ничего особенного, но мозаики поражают свежестью красок, и, кроме того, сохранились изумительные фрески. В музее археологическом немало любопытного. Помещается он в старом султанском дворце, близ Софии. Из мечетей были только в одной, в «Голубой Мечети» (15 в.) [15] тоже по соседству с Софией. Катались по Босфору и были на островах, на Халки и Принкипо. Константинополь еще сохраняет свой восточный характер, но быстро перестраивается — на Американский лад. Но местоположение замечательное. Из Константинополя прямо перелетели в Лондон — через Афины, Цюрих и Франкфурт. Из Лондона же прямо домой. Вообще мы очень довольны летом, хотя и устали от постоянных передвижений и обилия впечатлений. В Греции побывали на Родосе, Патмосе, в Афи-

нах и Салонике, и решили не ездить в археологический тур: было весьма жарко и на пятидневную экскурсию не хватило мужества.

Микрофильмы Победоносцевских статей получил, наконец, но пока не читал. Кстати, напишите поскорее и подробно о Вашем аппарате для чтения микрофильмов — что у Вас дома. Какая марка, как называется, сколько стоит, и где продается. Здесь таких аппаратов как будто нет. Во всяком случае, о них не знает наш библиотекарь в Дивинити Скул. Пожалуйста, напишите поскорее. Предполагаю, что Вы уже дома, хотя и не знаю, когда начинается у Вас семестр.

Пока получил только часть книг, оставленных в Гейдельберге. Жду и жажду получить остальные, особенно Календарь Ниллеса в двух томах[716]. Удалось ли Донату навести нужные мне справки? Мне они скоро понадобятся. Спасибо.

Напишите, как провели лето.

Было очень хорошо и в Тутцинге, и в Шпиттале. В Мюнхене видели Степуна, но кратко.

Ксения Ивановна кланяется.

Сердечный привет.

Ваш как всегда Г. Флоровский

119.

Prof. Dr. D. Tschiževskij
Heidelberg Unterer Fauler Pelz 2
Tel. 2 4117
1.XI.59 [717]

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за память и за письма. Простите, что еще не выслал Вам всех книг! Дело в том, что «набежали» всякие дела. Сначала я получил второго ассистента, по специальности библиотекаря[718]. Надо было ввести его в систематическую работу так же, как и двух новых помощниц («научные сотрудницы»). Новый ассистент, кстати, может оказаться очень полезен при печатании Вашей книги, как библиограф. Вообще он снимает с меня множество текущей ра-

боты. — Затем также «набежали» окончания трех огромных корректур. Сначала (изготовленный мною совместно с одним учеником, д-ром Groh) сборник текстов на тему «Россия и Европа» (580 страниц)[719], который должен выйти «на днях». В нем по преимуществу европейский — отчасти почти неизвестный — материал. Конечно, и Чаадаев, Киреевский, К. Аксаков, Достоевский. Из русского материала пришлось кой-кого опустить. — Затем — окончена корректура Коменского «Пампедии» (также около 550 страниц, моя задача, впрочем, только половина — латинский текст и примечания)[720]. Выйдет до Рождества. Наконец, окончание корректуры английской истории древне-русской литературы (около 450 страниц)[721]; надеюсь, что и она выйдет до конца года. Затем, окончание рукописи «Русской духовной истории» 2-ой части (18–19 век)[722], которая выйдет в начале следующего года. Только в сентябре удалось уехать на три недели, но не в Грецию, а только в Баварию и во второй половине октября — на 10 дней также по Германии, в частности, на три дня на благословенное Боденское озеро где остров Майнау, превращенный одним из сыновей шведского короля в ботанический сад — просто райский остров. Теперь жду выхода в свет 4-х выпусков «Мусагета» и сдал в печать в новой серии учебников книгу А. Шахматов и Г. Шевелев: Церковно-славянские элементы в русском литературном языке[723].

В общем почти ни для чего иного не оставалось времени, так что запустил все — и переписку. Вышел также выпуск «Апофорета славика» с житием св. Стефана Пермского[724]. Все это Вы постепенно получите. Сейчас начинается семестр; возможно, что он также окажется трудным. Между прочим, появился прекрасно владеющий русским языком англиканский пастор и магистр Томсон, собирающийся работать над взаимоотношениями русской и англиканской церквей.

Буду очень признателен за присылку материалов. Возможности печатать есть. Кроме «Истории русской культу-

ры», заказанной мне на будущий год (500 страниц) [725], иные задачи — печатание чужих работ и текстов.

Прекрасная осень — теплая и солнечная — кончилась и началась слякоть (пока всего 3 дня). Студентов увижу 4-го ноября. В тот же день сюда приезжают русские богословы (из имен называются какие-то Топольский и Иерусалимский). И с ними я должен 4-го обедать. Будут ли интересные разговоры, сказать трудно. Хотя они уже побывали в ряде городов, но о встречах с ними пока ничего не слышно. Вообще же в советских странах некоторое ухудшение. Между прочим, выходит много антирелигиозной литературы. Хотя есть и «либерализм» — я получил письмо от Пастернака[726], письмо от моей сестры из Киева, написанное довольно свободно. Но даже в Польше хуже. В Советской России не вышли общанные книги «сомнительных» авторов. Зато вышла переведенная с польского «Звездная астрономия» Рудницкого и Зонна[727]; в ней все темы, замалчивавшиеся и замалчивающиеся в советской астрономической литературе: расширение вселенной («бегство туманностей»), конечность вселенной (!) и даже начало мира... Предисловие автора русского учебника звездной астрономии П. Пареного: хотя содержание этого учебника несколько отличается от содержания моего собственного, но я рекомендую именно поэтому эту книгу своим студентам! Из трех упомянутых выше тем, первая у Пареного в учебнике только упомянута, обе дальнейшие даже не упоминаются. Вышел сборник повестей Одоевского[728], две книги убитого в концлагере Г. Гуковского[729], в книгах цитируются еще погибшие в концлагерях ученые. И в «Краткой энциклопедии» (10 томов вместо 50-ти) — ряд имен (множество имен), в большой энциклопедии обойденных молчанием. Впрочем, Берии нет, нет и Зиновьева и Каменева: реабилитация касается, очевидно, только не-коммунистов.

Итак — всего найлучшего! Материалы Ваши присылайте. Издатели (я был на годичной выставке книг во Франкфурте) все еще жаждут рукописей. Книги покупаются, читаются ли, сказать трудно.

Найлучшие приветы Вам и Ксении Ивановне. Надеюсь снова увидеться с Вами в не слишком отдаленном будущем.

Ваш Дмитрий Чижевский

120.

Афины. 9.XI.<1959>[730]

Дорогой Дмитрий Иванович,

Получил Ваше письмо в день отъезда. Спасибо. Надеюсь, сможете теперь послать книги. Nilles мне начинает быть нужен. А на вопрос о Донате Вы не ответили? Удалось ли ему собрать материал по моим вопросам? Напомните ему. Я хочу закончить теперь те две маленькие статьи, для которых это было нужно. Вышла моя маленькая статья в Lutherische Rundschau о греческом переводе Августина[731] — больше по Бенцу, но, по-видимому, у него было другое издание (того же года), потому что счет страниц разный. Сборник в честь Аливизатоса вышел, но я все еще не получил ни книги, ни оттисков (мал. статьи)[732]. Моя речь на торжествах в Салониках будет напечатана по-гречески[733]. По-гречески же я буду ее произносить, хотя писал я ее, конечно, по-английски[734]. Тема: Св. Григорий Палама и святоотеческое предание. Без особого труда можно показать, что он почти повторяет Афанасия Великого, — и именно в этих местах католики усматривают совершенное новшество, и при том еретическое, и ведут нити к йоге! Впрочем, Иванка[735] медленно сдает позиции. Получил корректуру статьи для сборника прошлогоднего Византологического конгресса. Наконец! До конца месяца предстоит закончить доклад, читанный здесь летом на встрече православных и икуменистов, и другой, читанный на Патрологическом конгрессе в Оксфорде[736]. Завидую Вашей производительности: я пишу статьи, Вы книги!

Микрофильм Победоносцева еще не превращен в фотостат, и потому не переписан. Обработаю его для Вас в первую очередь: наверное, потребуются пояснительные

foot-notes и будет предисловие — отдел о Победоносцеве в «Путях» в значительно расширенном виде, страниц на 25. Все-таки, Победоносцев наслаждался Браунингом и Шелли, а не только чтил просвещение. Видели ли Вы уже IV том Писем Достоевского[737]? И новый сборник Творчество Достоевского[738]? Пока прочел только статью Гроссмана[739].

Пишите домой. Я возвращаюсь в будущий понедельник, и должен быть дома во вторник утром.

Здесь совершенное лето. На солнце просто жарко. Но это может внезапно перемениться. В Салониках, наверное, холоднее.

Всего лучшего.

Ваш всегда Г. Флоровский

121.

Prof. Dr. D. Tschiževskij
Heidelberg Unterer Fauler Pelz 2
Tel. 2 4117
24. XI. 59

Дорогой отец Георгий!

Пока посылаю Вам итоги разысканий г. Доната. Как видите, довольно обширные резулътаты. Надеюсь, что они Вам пригодятся.

На прошлой неделе читал лекцию о Гоголе в Бонне в университете; масса слушателей. После этого наступило легкое «облегчение» и надеюсь в ближайшие дни иметь время для писем. Три мои книги выйдут до Рождества. Они написаны или приготовлены все давно, так что я не могу считать их результатами моей теперешней деятельности (кроме «Европы и России»).

Вы все получите.

Пока — найлучшие пожелания и сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне (и жду присылки хотя бы Победоносцева).

Ваш Дмитрий Чижевский

122.

<14.12.1959>

Дорогой Дмитрий Иванович!

Спасибо за письмо и за обстоятельную справку Доната. Передайте ему мою благодарность. Впрочем, это только половина того, что я просил: остается справка в Аналектах Элизена, которых у нас нет, и в Венгерских Монументах, — это для статьи о Гусситах. Теперь жду книги — те, что оставил у Вас, и Ваши издания. С удовольствием предвкушаю близость каникул.

Победоносцев переписывается. По-видимому, не все нашлось в Праге. Но «Письма из Англии» имеются все. Остается еще несколько статей на разные темы — тоже в «Гражданине». Пришлю Вам текст для первого ознакомления, а на каникулах займусь составлением примечаний и введением. Все-таки, Победоносцев остается загадкой: несомненно, в 50 и 60 годах он был на стороне «Реформы» — близок к Чичерину[740], друг Ивана Аксакова[741], участник кружка Елены Павловны[742], и разных начинаний Великого князя Константина Николаевича[743]. Остается неясным, как он стал «реакционером», — именно как: можно только предполагать реакцию на нигилизм и еще «разлагающее влияние» бюрократической среды, как это делает Чичерин. Но это ведь только общие фразы. К концу 70 годов, во всяком случае, он уже на крайней правой. Его переписка с Достоевским объясняет немного. Основной вопрос — разочарование в «свободе» на всех уровнях — от метафизического до бытового. Странным образом, Победоносцев в известном, и довольно глубоком смысле был «народником», то есть «верил» в народ и «простоту», и не любил интеллигенции, тоже всякого рода.

Есть еще одна интересная тема, для которой, к сожалению, почти нет материала: это Тертий Филиппов. Почти что нет мемуарного материала, остаются только разрозненные факты, да его статьи. Любопытно его упорное славянофобство и редкое в то время грекофильство, прежде всего в полити-

ко-каноническом плане. Наверное, есть архивный материал, но этим никто не займется — из тех, кому доступны архивы.

Вышла книга младшего Рязановского — об эпохе «Официальной народности»[744]. По-моему — очень слабо. Есть любопытные факты, но никакого анализа и даже элементарного различения: Булгарин, Сенковский, Жуковский, и даже Гоголь, все в одной скобке. Тема же интересная. Все же это лучше, чем писать о Викторе Чернове[745] и философии Писарева[746].

В январе ждем здесь Бенца — на один семестр. Читать он будет на Реформационные темы.

О своей ноябрьской поездке в Грецию я Вам уже писал. Было очень интересно — и самое путешествие, и Греция. Между прочим, нашел у букиниста в Афинах греческий перевод трактата Зерникава[747], сделанный и изданный Евгением Булгарисом, Петербургское издание 1798 г. Латинского издания у нас нет, нет и русского перевода, вышедшего в Почаевской Лавре как раз перед первой войной. За книгу спрашивали 30 долларов, я приобрел за 15. Больше ничего интересного на этот раз не нашел.

Итак, жду книги — особенно нужен Ниллес. Жду писем.

Μετ'ἀγάνιη Г. Флоровский

123.

MERRY CHRISTMAS
HAPPY NEW YEAR
С Праздником
Флоровские
Декабрь 1959

124.

FLOROVSKY
8, Forest Street Cambridge 40, Mass. U. S. A.
Univ. Prof. Dr. D. Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz 2/1 Heidelberg GERMANY
2/15/1960

Дорогой Дмитрий Иванович!

Вы должны были уже получить Победоносцева[748]. Очень интересно знать Ваше впечатление. Не откладывайте.

Нового мало. Вышел Второй том Карташева[749], до Павла, по-видимому, и последний. Здесь купили собрание сочинений Е. М. Крыжановского[750]. Здесь — то есть в Уайденер. Интересна статья его о Требнике Могилы[751].

Наконец, пробрался в Ло Лайбрери[752] — там теперь порядок в Славянском отделе, — «новый аннекс», хотя и нет каталога. Ценны собрания журналов юридических, серия Записок Новороссийсского и Московского университетов, Ярославский Вестник, ЖМЮ[753]. Важен комплект Архива Юго-Западной России, без последних томов. Очень важен полный «сет»[754] Отчетов Обер-Прокурора Синода с 1846 по 1915 год. Кое-что из церковно-исторических монографий. По литературе, конечно, ничего.

Еще раз напоминаю о Ниллесе! Нужно!

Ксения Ивановна кланяется.

Всегда Ваш Г. Флоровский

125.

SLAVISCHES INSTITUT UNIVERSITÄT HEIDELBERG
Hauptstrasse 126
Very rev. Prof. G. Florovsky
8 Forest Street Cambridge. 38, Mass. U. S. A.
<Без даты: 18.2.1960 г.>[755]

Дорогой отец Георгий! Большое спасибо за присылку статей Победоносцева, жду конца, чтобы позаботиться о печатании. Мы все здесь переболели гриппом, на этот раз неприятным с длительным периодом усталости и тоски... Теперь высылаю Вам свою книгу (тексты) [756], Коменского[757] вышлю на днях, затем остатки Ваших книг. Сейчас жду выхода истории русской древней литературы (по-английски)[758], затем предстоит дальнейшее, т. е. «Гегель у славян» (второе издание)[759] и второй выпуск русской духовной истории[760].

Приедете ли в Европу летом?

Видаете Бенца? Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне.

Ваш Дм. Чижевский

126.

Апрель, 2, 1960

Дорогой Дмитрий Иванович!

Полагаю, что Вы уже вернулись домой. Не знаю, впрочем, как у Вас разграничены семестры.

Моя секретарша отправила Вам на днях недостававшие статьи Победоносцева. К сожалению, еще двух недостает в микрофильме, полученном от Антония Васильевича, в том числе рецензии на Автобиографию Милля[761] — я написал Антонию Васильевичу еще раз, но возможно, что Пражский экземпляр неполный. А статья о Милле должна быть интересна.

Памфлет Победоносцева на графа Панина был напечатан у Герцена в «Голоса из России», книга 7, 1859, стр. 1–142 [762]. Этого я еще не видал. Во всяком случае, характерно, что в 1859 году Победоносцев писал у Каткова[763] и не поколебался послать рукопись Герцену.

У Дальтона в его воспоминаниях[764] есть любопытные данные о Победоносцеве. Он ссылается при этом на более подробное изложение одного из своих разговоров с Победоносцевым в Jahrbuch: Aus Höhen und Tiefen, 1907, s. s. 379–393. Этого у нас, конечно, не найдешь.

Ваша открытка для Бенца передана по назначению. Он был у нас позавчера. К сожалению, он уезжает уже в конце месяца и наше общение не было достаточно тесным.

Книги получены: три посылки, но Ниллеса еще нет.

Большое спасибо за «Россию и Европу»[765] — много замечательного материала, трудно доступного до сих пор. Спасибо и за Коменского[766] (и за Символистов[767]).

Жду Ваших впечатлений от Победоносцева и указаний насчет примечаний: что собственно нужно. Пока собираю

материал для предисловия. Очень было бы нужно прочесть и памфлет на Панина. Несомненно, что в Московский период Победоносцев был «либералом» — близким к Чичерину и другим. Да и позже — в 60-х годах — он не был на стороне тогдашней правительственной «реакции», как не был на ее стороне и Достоевский. Психологическая загадка все же остается.

Ксения Ивановна шлет привет. Ждем писем.

Μετ'άγάνιη Γεωργιοσ Θλ.

127.

КЕМБРИДЖ, Масс.
25.6.1960

Дорогой Дмитрий Иванович!

Предполагаю, что Вы дома. Давно не писали. Слышал о Вас от Сечкарева[768] и Вайнтраубов, которые были у нас на прошлой неделе.

Спасибо за книги. Но Ниллеса до сих пор нет, а очень нужен — Исторический Календарь в двух томах.

Не нашли ли Вы манускрипт перевода немецкого «Путей» — все права старого издателя перешли к Ванденгуку, и они заинтересовались изданием.

У Вас должна быть еще рукопись моей маленькой статьи о Соловьеве — о первоначальном плане Чтений о Богочеловечестве — которую цитирует Раммельмейер[769]. Нельзя ли ее найти и использовать?

Вы ничего не ответили насчет Победоносцева — относительно примечаний и предисловия, и относительно самой возможности издания. Я поэтому отложил эту тему. Нужно еще просмотреть памфлет Победоносцева против графа Панина, напечатанный в «Голосах из России» у Герцена. Думаю, найдется в Британском Музее.

Мы предполагаем быть в Шотландии в августе, и затем расчитываем побывать в Лондоне и Оксфорде, но на континент вряд ли поедем. Предполагается сборник в честь Вольфсона — на двух языках: Английском и Еврейском. Предсе-

датель издательского комитета Саул Либерман — из Киева, писавший о Греках и Палестине[770].

У нас лично все по-прежнему. Ксения Ивановна занялась живописью систематически и даже записалась в заочную школу, и очень удачно. Пишет теперь маслом и изучает «формы».

Пока я занят окончанием нескольких небольших статей и рецензиями, но на будущей неделе берусь за окончание книги о Восточном Предании, которую расчитываю дописать до отъезда. Пишите.

Наш общий привет.

Μετ'άγάνιη Γεωργιοσ

128.

DMITRIJ TSCHIŽEWSKIJ DR. PHIL., PROF.
AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG
69 HEIDELBERG UNTERER FAULER PELZ 2
TEL. 24 117 oder 54 453

<Без даты: начало июля 1960>[771]

Дорогой отец Георгий!

Простите, что давно не писал и, в частности, не реагировал на присылку интереснейшего Победоносцева. И оказалось, что Ниллеса Вам не выслали: простите, вижу, что надо приготовлять высылку пакетов самому (т. е., по крайней мере, их пересматривать перед упаковкой).

Рукописи буду просматривать в начале августа и надеюсь, что найду и перевод начала «Путей» (хотя, кажется, я его тогда вернул фрл. Апель, адрес которой мне, к сожалению, — в Англии — неизвестен) и статьи о Соловьеве, которую я собирался печатать в 1949 году (значит она была[772]), но весь этот сборник «прозевал» Гергардт: часть материала пропала (мои статьи), часть вышла в разных местах, неизвестно, как туда попавши, часть возвращена мне и еще не разобрана.

Победоносцева я, конечно, буду печатать. «Голоса из России» у нас частью есть, памфлет Победоносцева против

гр. Панина постараюсь найти (если есть этот номер) и пришлю Вам фотостат. Если нет, сообщу. Во всяком случае, готовьте примечания и вступительную статью.

Жаль, если не приедете на континент. В августе я куда-нибудь поеду. В конце месяца (27 августа до 3 или 4 сентября) — конгресс международного общества истории литературы в Льеже, где я буду и где будет много славянских, особенно русских докладов. Ничего особенного, впрочем, не предвидится. — Семестр у нас до 1 августа.

Из издательских новостей: начинается серия «Славистических Studienbücher» (т. е. не учебников, а книг «для изучения»). Первое, что выйдет: Шахматов А. и Шевелев Церковнославянские элементы в современном русском языке[773]. Затем «Слово» митрополита Илариона (по изданию Горского) с комментарием Л. Мюллера[774]. Дальнейшие планы многочисленны, но, что выйдет третьим выпуском, еще не знаю. История древне-русской литературы закончена печатанием. Выйдет «вскоре» также второй выпуск «Русской духовной истории». В «Гейдельбергских текстах» «Чешская орфография» Гуса и «Самокритика славян» (Чаадаев — французский оригинал, письмо З. Красинского отцу — интересное, несколько стихотворений).

У меня новый польский лектор[775], очень хорош — «на высшем уровне» (ученик Унбегауна[776] и Вайяна[777]). Студентов много и есть несколько заслуживающих внимания. Было три американских лекции (Вертсов /Worth/[778] — вероятно, Вы их не знали, теперь они в Лос Анжелесе) и С. Зеньковского, как всегда — примитивновато, но есть и кое-что интересное (о старообрядцах). Будут ли еще американские лекции, не знаю — пока никто не заявлялся. Был также библиотекарь Дивинити Скул — Гроссман. Таня приедет только в августе, она имеет стипендию на год для Ленинграда. Вероятно (если вся эта американская стипендия окажется осуществимой), может привезти хотя бы микрофильмы.

Из последних книжных приобретений главное польские (за ними ездил мой ассистент в Польшу), русских несколь-

ко интересных малочей (Исторические афоризмы Погодина[779], например). Занят я сейчас подготовкой к печати (уже сдал издателю) книжки покойного русского художника Зарецкого[780] о русских писателях, как рисовальщиках и художниках[781]. Материал Зарецкого я существенно дополнил. К сожалению, в Гарварде исчезла книга Большая библиотека поэта А. К. Толстой Стихотворения, а в ней было несколько рисунков (карикатурных).

Недавно читал лекцию о Пастернаке в Кельне (в замке Брюль) — 300 человек, повторяю ту же здесь, затем до конца семестра буду читать (о чем-то?) еще в Констанце. Между тем, почти беспрерывно с Рождества у меня то гриппы то простуды.

129.

Durham, 30.VII.1960

Дорогой Дмитрий Иванович,

Отложил ответ до переезда на Вашу сторону Атлантических гор. Прилетели прямо из Бостона в Глазго в этот вторник, провели один день в Эдинбурге. Сегодня или завтра уезжаем в St. Andrews — до 23/24 августа. Адрес там будет: c/o World Council of Churches meetings, St. Andrews University, St. Andrews, Fije, Scotland. Наша дальнейшая программа будет, в значительной мере, зависеть от погоды. Мы хотели бы посмотреть кое-что в Шотландии, включая озера. Во всяком случае, мы расчитываем провести некоторое время в Лондоне и Оксфорде, вряд ли мы поедем на континент. Возвращаемся домой Сент. 22. Williams будет весь будущий год в Страссбурге, как Fullbraght scholar, со всем своим семейством. Поэтому мне предстоит читать общий курс (древней) церковной истории — совместно для Divinity School и Yard'a[782]. Кроме того, я буду читать свой обычный курс Doctrine & Literature in the Ancient and Early Medieval Church.

Антонию Васильевичу не удалось достать микрофильм статьи Победоносцева о Милле. Постараюсь найти ее

в Британском Музее. Будет хорошо, если Вы найдете «Голоса из России». Может быть, и я найду их в Британском Музее.

Ксения Ивановна шлет привет. Пишите.

Μετ'άγάνιη

Γεωργιοσ Θλοροθσκγ

130.

Univ. Prof. Dr. Dmitry Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz I/2 Heidelberg GERMANY
1.IX.60

+

Не знаю, где и когда эта открытка попадет в Ваши руки. После 5-недельного пребывания в Шотландии мы сегодня прибыли в Лондон, где я собираюсь поработать в Британском Музее. Съездили на Шотландские озера — замечательно (в хорошую погоду!) и побывали в «стране В. Скота», включая его дом, превращенный в музей. Возвращаемся домой 22 сентября. Ксения Ивановна кланяется.

Ваш Г. Флоровский.

131.

Harvard Divinity School
Cambridge 38, Mass.
30.IX.1960

Дорогой Дмитрий Иванович,

Не уверен, дома ли Вы уже. Писал Вам из Шотландии, но не получил ответа.

Вернулись мы на прошлой неделе. Три недели провели в Лондоне. Работал в Британском Музее. Между прочим, заказал микрофильм памфлета о Панине, написанного Победоносцевым, 132 стр. мелкого формата. Еще не готово. Очень любопытно: взгляды Победоносцева несомненно переменились с течением времени (вопреки утверждению Byrnes'a), в 1859 году он был на стороне «реформ» и в пользу «Общественного мнения», в общем — близко к Чичери-

ну, только Чичерин следовал Гегелю, а Победоносцев — Савиньи. Это нужно развить. Памфлет о Панине несколько длинноват, и по содержанию — в свое время злободневное — может быть, теперь устарел, но по крайней мере первая треть (около 40 стр.) заслуживает переиздания. Жаль, что не удается достать статью об Автобиографии Милля — в Британском Музее «Гражданина» вообще нет.

Пожалуйста, пришлите мне Nilles'a!

В этом семестре читаю общий курс по истории Древней Церкви — сводно для Divinity School и Yard'a. Вилльямс весь год в Страссбурге.

Напишите о себе. Ксения Ивановна кланяется. Возможно, что будем в Европе и будущим летом, но пока это еще неясно.

Вышла моя речь о Григории Паламе — по-гречески[783]. Оттисков нет, но вскоре выйдет и по-английски[784].

Μετ'άγάνιη

Γεωργιοσ Πρεοτοπρεσροτεροσ

132.

FLOROVSKY
8, Forest Street CAMBRIDGE 40, Mass. U. S. A.
Professor Dr. Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz I/2 HEIDELBERG GERMANY
Ноября 14, 1960

Дорогой Дмитрий Иванович,

Жду обещанных книг! Еще раз напоминаю о Ниллесе!

Каковы Ваши впечатления от Победоносцева? Микрофильм памфлета о Панине послан сюда из Британского Музея, но еще не получен. Превращение микрофильма в фотостат, к сожалению, довольно дорого.

Подобрал несколько затерянных рецензий Владимира Соловьева, в том числе весьма интересную на Евгения Трубецкого о Григории Седьмом с формулировками на теократическую тему[785]. Странным образом, как будто сам Е. Трубецкой забыл об этой рецензии[786].

Предполагается сборник в честь Вольфсона. Думаю написать для него тоже о Соловьеве — на еврейские темы. Он по-прежнему активен и бодр, хотя и в отставке. Йегер[787] тоже перестал читать. Нового у нас мало. Раз в месяц, по вторникам, ходим на симфонические концерты в Мемориал Холл. Прошлый раз был Гайдн и Бетховен. Что будет завтра, не знаю. Программа не объявляется наперед.

Как поживает Таня? Удается ли ей работать свободно?

Напишите о себе подробно.

В будущем году мы вряд ли будем в Европе: икуменических собраний не будет в связи с большой «Ассамблеей» в Дели в ноябре — куда я тоже не поеду, по разным причинам.

Вышел том о Григории Паламе в Салониках — по-гречески. Там моя статья, но оттисков не дают! Да Вы и не станете читать по-новогречески.

Вышел фотостат Гоаровского Евхология[788] — это очень удобно, только дорого.

Продолжаются ли Ваши собрания с богословами?

Пишите и шлите книги — Ниллеса, пожалуйста!

Μετ᾽άγάνιη Γεωργιοσ

133.

D. Tschiževskij
Heidelberg Unterer Fauler Pelz, 2/I
Very rev. Prof. Dr. G. Florovsky
8 Forest Street Cambridge 38, Mass. U. S. A.
20.11.60

Дорогой отец Георгий!

Неужели Вам до сих пор не выслано Ниллеса? Высылаем.

Победоносцев очень занимателен! Я его уже предложил одному более спешному издателю, но в этом случае его решение зависит от подписки. Думаю, что историки таким изданием заинтересуются (кажется, достаточно 50–60-ти подписчиков). Я могу напечатать и забытые рецензии Соловьева.

Здесь готовится (так же, как выходили славистические перпечатки в Граце) издание «Пеге гносеос»[789] — славянский текст из Четий Миней, параллельно варианты из 12-ти славянских рукописей и под страницей греческий текст[790].

Таня пишет довольно часто и после Рождества (западного) приедет на 2–3 недели. Там какой-то «либерализм» — несмотря на запрещение выезжать за границы Ленинграда и окрестностей, их возили в Новгород, где неожиданно оказались существующими памятники, о которых все время пишется, что они «уничтожены фашистскими захватчиками»! На выставке памяти Есенина была выставлена моя книга «Аус цвай вельтен» [791]! Таня работает над синонимикой древне-русского языка. Но даже приглашена в комиссию по составлению словаря к «Слову о полку Игореве»[792]. По ее мнению, ничего особенного из этого словаря не выйдет.

У меня сейчас еще нет новых книг: очевидно, издатели хотят их выпустить к Рождеству. Печатается «Гегель у славян» с некоторыми дополнениями, затем «Русские писатели, как художники» (текст отчасти не мой), 2-й выпуск русской духовной истории, статья о Чехове[793]. Это все пришлю по выходе. Послал ли я Вам статью о Шиллере в России[794]? Она сейчас выходит еще раз[795] и, кажется, будут оттиски. Л. Мюллер приготовил к печати «Слово» Илариона, но печатание задерживается: нужно сделать новый снимок с издания Горского.

Остальные мелочи Вы увидите по выходе.

Кампенгаузен издал томик о западных отцах церкви[796], прислал мне, но я его еще не раскрывал. Нет времени: 23 ноября и 2 и 5 декабря я читаю лекции в университетах в Марбурге, Киле и Гамбурге («Поэт Б. Пастернак»), 12 или 16 декабря — в Констанце — о русской духовной культуре конца 19 века. После Рождества две лекции для всех студентов здесь. На лекциях моих (Символизм и футуризм — 2 часа в неделю, Славянофилы и западники — тоже) — человек по 60–70, в семинарах довольно много — от 20–30-ти, но новых интересных студентов пока нет.

С 7–8 слушателями читаем житие Стефана Пермского.

Был в конце октября философский конгресс (немецкий), были дельные интересные доклады (в частности, молодых). Наибольшей сенсацией был 2-часовой замечательно прочитанный доклад нового историка философии Г. Блуменберга[797] (N. Cusanus. Kunst der Vermutung, ему лет 40, кончил университет после войны, был в Гамбурге, сейчас приглашен в Гиссен) о кризисе античности (эпикуреизм) и средневекового (номинализм) мировоззрения; прекрасно прочитан и очень интересен по содержанию. Если Вас новые люди интересуют, посмотрите его издание избранных сочинений Ник. Кузанского (изд. Bremen, заглавие — N. Cusanus: Kunst der Vermutung) с предисловием — предисловие интересно[798]. Дискуссии на разные темы в отдельных группах были не всегда удачны, в частности, о языке. Интересен был доклад на совершенно ненужном совещании «Института по изучению СССР» о евреях в России одного нашего старого киевского экономиста, сейчас профессора в Иерусалиме. Наш новый ректор — математик был недавно в Палестине на совещании математиков и был очень удивлен, что из России не выпустили ни одного сколько-нибудь значительного математика.

Когда я освобожусь от публичных лекций, буду писать историю русской культуры — это, конечно, надолго. Затем закончу статью (страниц на 150) о Шеллинге у славян[799]. Статья эта лежит почти готовая уже три года.

Я болел гриппом и поэтому бросил курить! Летом устал, а сейчас во время семестра странным образом отдохнул.

О печатании Победоносцева узнаю через 2–3 недели. Может быть, в качестве введения дать несколько (Вами) обработанную главу из «Путей русского богословия»?

Богословов в этом семестре я почти не встречал, главные их собрания по пятницам, а я в пятницы почти всегда уезжаю.

В восточной Германии ждут Якобсона, который обещал им доклад. Не могу понять, зачем он это делает! Слависты

там все бывшие густые наци. Впрочем, при теперешнем положении, его могут не пустить.

Всего наилучшего, сердечные приветы — также и Ксении Ивановне. Ваш[800]

В ЧСР некоторый либерализм (несмотря на внешний поворот к более решительному коммунизму); кой-кого амнистировали, например, Б. Рыбу[801] (классического филолога), но в газетах об этом не было сообщений.

Ваш Дм. Чижевский

134.

Дек. 18, 1960

Дорогой Дмитрий Иванович,

С Праздником!

Посылаю Вам список четырех рецензий Вл. Соловьева из Вестника Европы[802], до сих пор ускользавших от внимания. Особенно интересна рецензия на Евг. Трубецкого, и даже важна для понимания позднего Соловьева. Другие менее важны, но в каждой есть «нечто», например, об охранителях у Филиппова. Я еще раз просмотрю внимательно Вестник Европы за 90-ые годы, чтобы быть уверенным, что я ничего не пропустил. Если Вы решите издать отдельную брошюру о Соловьеве, она должна включить:

1) Программу «Чтений о Богочеловечестве» — с комментарием (не нашли ли Вы моей старой статьи, писанной до войны[803]);

2) Рецензии — с комментарием;

3) Я еще не получил фотостатов двух французских статей Соловьева, упоминаемых, но неизвестных в полном тексте.

Как с Победоносцевым? Микрофильм из Британского Музея еще не пришел. В сопоставлении с отрывками воспоминаний Победоносцева (в Русском Архиве) и беглыми замечаниями Чичерина (и Кавелина) «памфлет» на Панина особенно характерен. В конце 40-х годов (и в 50-х) Победоносцев был несомненно с «либералами» и послал «памфлет» Герцену не без связи с Чичериным и Кавелиным.

В конце 40-х годов он несомненно интересовался французами — Прудоном, Фурье, Луи Бланом, — его собственное сообщение. Не следует забывать и его дружбы с Аксаковыми и Тютчевыми, да и отношения к Достоевскому. Гроссман совсем неверно истолковал их, может быть, и не совсем по своей воле[804]. Во всяком случае, Победоносцев понимал проблематику Братьев Карамазовых. Все это должно войти во вступительный очерк — в дополнение к тому, что сказано в «Путях». Расчитываю это сделать на каникулах: лекции у нас возобновляются только 8 февраля, и в весеннем семестре у меня будет только один курс — Отцы — второй курс под моим именем, но совместно со всеми членами Church History Department[805].

Напишите о себе.

Ксения Ивановна шлет приветы Вам и Тане.

Я тоже.

Μετ᾽άγάνιη

Γεωργιοσ, Πρεοτοπρ<εσροτεροσ>

Nilles все еще не получен.

135.

25.I.1961

Дорогой Дмитрий Иванович,

Приехали сюда[806] вдвоем на неделю — читаю лекции. Расчитывали насладиться югом, но волна «неслыханных» холодов докатилась и сюда — не так тепло, как обычно, и погода меняется. Вчера, например, было жаркое лето, а сегодня пасмурно и прохладно. Очень красиво и своеобразно. Возвращаемся в понедельник, а семестр начинается в феврале.

Что нового? Приезжала ли Таня и что рассказывала? Напишите о себе.

Ксения Ивановна шлет привет.

Μετ᾽άγάνιη Γ<εωργιοσ> Θ<λοροθσκγ>

136.

FLOROVSKY
8, Forest Street Cambridge 40, Mass.
Prof. Dr. Dm. Tschizewsky Unterer Fauler Pelz 2/I Heidelberg
GERMANY
Кембридж, 30. 3. 1961

Христос Воскресе!

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Прежде всего, сердечно поздравляем.

Отчего Вы не пишете — уже давно. Кстати, и обещанные книги не приходят (в том числе Ваша английская История и — все еще — Nilles — 2 тома). Надеюсь, Вы в добром здравии. У нас мало нового. Зима была серьезная и необычная, может быть, и еще не кончилась, хотя последние дни совсем весенние. В конце января мы оба были во Флориде, на западном берегу, около СПбурга, а в этом месяце я подал читать лекции в Ann Arbor, Syracuse, и Rochester. В мае предполагаем съездить в Торонто. Я уже писал, что в летнем семестре буду читать два курса в Сеаттле, в том числе курс по Интеллектуальной истории России в 19 веке (конечно, с введением о предшествующем). Ничего большого за последнее время не писал, но в общем работа движется.

Есть ли шанс издать Победоносцева? У меня сейчас есть фотостат его памфлета о Панине — из «Голоса из России», VII. Кроме того, мне удалось найти его записки для комиссии по составлению Судебных Уставов — по гражданской части, изданные в свое время в «Деле о преобразовании судебной части» (всего 74 тома, в Law School Library имеется неполный set). Одна из них имеет общий характер (1861 года) — Победоносцев настаивал на образовании особого судебного сословия, совсем отдельного от чиновничества, на публичности и состязательности судопроизводства, и т. д. Он был, без сомнения, одним из «отцов» Судебной реформы, на которую потом (с какого времени?) он так рьяно нападал. Записок этих переиздавать, может быть, и не сто-

ит, но использовать нужно широко. Как странно, что нет ни одной настоящей биографии Победоносцева, кроме поверхностного очерка Глинского в Историческом Вестнике[807] и статьи в Русском Биографическом Словаре. Вообще говоря, когда-нибудь придется переписать (или написать впервые) историю России с 1856 до 1880-х годов. До сих пор была у нас только публицистика (всех цветов) на темы этой эпохи. Пересматривая старые журналы в Widener я нашел «Основу»[808] за 1861 год и прочел статьи Кулиша об украинских рассказах и повестях Гоголя[809], которые Вы, конечно, знаете.

Для Победоносцева нужно еще просмотреть за старые годы Журнал Министерства Юстиции — в Law Library полный комплект. Там же — полный комплект Морского Сборника, с первых годов: много любопытного. В последнее время было кое-что новое куплено и в Widener — почти комплект «Русской беседы» [810]. Само собой разумеется, основательное изучение истории невозможно без привлечения архивного матерьяла. Для Победоносцева его очень много, но добраться до него непросто. — Напишите о себе и — пришлите Nilles'a.

Μετ'άγάνιη Г. Ф. и Кс. Ив.

137.

D. Tschižewskij
Heidelberg Unterer Fauler Pelz, 2/I
Very rev. Prof. Dr. G. Florovsky
8 Forest Street Cambridge 38, Mass. U. S. A.
22.5.61

Дорогой отец Георгий!

Болшое спасибо за Ваше письмо, которое — с ужасом вижу — писано еще в конце марта. Но я в апреле был в Мюнхене, в начале мая (до 15-го) читал лекции в Вене и Кремсе (Австрия) [811], сейчас собираюсь на учительский съезд по поводу преподавания русского языка в гимназиях. А на следующей неделе 575-тилетний юбилей университета.

Времени нет.

В Вене масса старых и редких журналов и книг! Поеду туда работать осенью.

Победоносцева буду печатать. Сейчас первые задачи — издание части «Златоструя» (для студентов), издание с переводом (старым) Несторовой летописи и еще ряда мелочей.

Русскую духовную историю 2-ой томик[812] Вы получили? Вышел «Гегель у славян» новым изданием с некоторыми дополнениями[813]. Сейчас пишу (поскольку есть время) мелочи. Получили ли Вы мою статью о Чехове[814]? Сейчас есть новый материал о нем, но в общем мало интересный.

Простите за ужасную открытку: машинка не работает.

Об остальном напишу по возвращении и по окончании юбилея.

Сердечные приветы — также Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

138.

Univ. Prof. Dr. D. Tschiżewsky
Unterer Fauler Pelz 2/I Heidelberg GERMANY
Кембридж, 26. V. 1961

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Только что получил Вашу открытку от 22-го. Статья о Чехове не приходила. Очень хочу получить Гегеля и английское издание Истории литературы[815]. Еще раз умоляю прислать мне Nilles'a — застрявшего у Вас еще с 1959 года (Calendarium в 2 томах). 2-й томик Geistesgeschichte[816] получил — и две статьи: о Шиллере[817] и Вяч. Иванове[818] — спасибо.

В середине июня будем в Сеаттле — буду читать там в летнем семестре. Как будто там хорошая русская библиотека: комплекты журналов и тому подобное. Победоносцева еще не закончил. Статьи Вл. Соловьева в Венгеровском словаре не были перепечатаны в Собрании Сочинений. Все

они в сущности отзывы о книгах, четыре из них имеют прямое отношение к темам теократии и отношения Церкви к Государству на востоке. Вместе с тремя забытыми рецензиями в Вестнике Европы их следовало бы переиздать — с предисловием. Соловьевым интересуются: в последнем № Американского Slavic Review интересная статья Kadic'a о Соловьеве и Штроссмейере — по хорватским материалам[819]. Пишите. Ксения Ивановна сердечно приветствует. Когда возвращается Таня? Наверное, не минует Вас. Кланяйтесь. Не забудьте Nilles'a.

Μετ'άγάνιη Γεωργιοσ Θλορ.

139.

5.6.61

Дорогой отец Георгий!

Хотя сейчас есть возможность получать письма из Америки (Нью-Йорка) на другой день, Ваше последнее письмо шло почему-то почти неделю.

Посылаю Вам оттиски и книги (постепенно). Статью о Чехове послал, теперь посылаю заказным. Вообще почта что-то распустилась (или не почта, а цензура писем?). Очень, странно! Посылаем Вам и Nilles'a, которого наконец нашли (надо было с самого начала вручить его ассистенту!).

У нас праздновался юбилей 575-летний университета, к сожалению, кроме главного дня (31-го мая) все дни (и ночи) лил дождь... Наводнения, правда, как в Геттингене еще не было. Но вообще лето, в противоположность предсказаниям, очень странное и холодное. Кстати, — в Вене оказалась масса старых журналов и редких книг. Но вообще о Вене можно мало что писать. Нам (то есть было нам неизвестно), что архив Трубецкого[820] был раскраден и сожжен, так как княгиня оставила его в разрушенной квартире в ящике! Интересно, что ни университет, ни Академия наук не позаботилась об архиве умершего коллеги. —

На Тройцу (у нас всю неделю каникулы) я был на конференции учителей русского языка, а в Австрии был на со-

ответствующей австрийской. В Австрии — 60 учителей русского языка, в западной Германии — около 100. К сожалению, большинство — эмигранты, совершенно к преподаванию не подготовленные, лучше еще эмигранты из ЧСР — немцы — но с ужасным чешским произношением. Делаем попытки наладить журнал, создать общество преподавателей[821]. Но ничего хорошего не будет, пока не будут подготовлены слависты (преподаватели).

Только теперь возвращаюсь к работе. В ближайшее время выйдут сборники текстов «Самокритика славян»[822], «Ранний русский футуризм»[823] и несколько большего размера книга «Златоструй» (8 текстов и введение, около 120 стр.)[824]. Все остальное пока откладывается. Т. е. постепенно готовится, самое главное «История русской культуры», для которой очень мало подготовительных работ, несмотря на Милюкова[825], старых — Забелина[826] и т. п.

Неизданные статьи Вл. Соловьева стали (были) известны Шилкарскому и Л. Мюллеру; не знаю, все ли. Сейчас издательство немецкого издания заказывает их списки или фоторгафии.

У меня есть еще новый издатель пока более живой, чем несколько подорванный изданиями Якобсона (частью бессмысленными рекомендациями книг, вроде ужасной книги Соучковой о чешском романтизме[827]) Мутон. Я могу у него напечатать быстро кое-что из новой литературы (Случевский — неизданный[828] и Андрей Белый — поэма — также неизданная, но состоящая из старых стихотворений, скрепленных в единство[829]). Затем хочу издать одно из житий св. Сергия (в Бонне уже есть Великие Четьи Минеи, — то, что вышло.

Пока — всего найлучшего! Приветы Вам и Ксении Ивановне

Ваш Дм. Чижевский.

Польский лектор занят ономастикой (в октябре защищает французскую тезу — докторат). Не сообщите ли для него об обоих статьях о именах духовных лиц? Чьи и где изданы? —

В июле у меня в Институте читает лекцию директор Висбаденского музея о Марианне Веревкиной[830] (дочь генерала, ученица Репина), затем жила в Мюнхене и оказала несомненно влияние на немецких модернистов, вплоть до Клее[831] — ее французские дневники у меня были, а упомянутый директор издает о ней книгу[832]. Она была и художницей, но не выставляла и только теперь были ее выставки — она умерла в Италии и картины едва ли не в каком-то женском монастыре. В России она была в молодости дружна с Мережковскими. Вообще интереснейшее открытие!

Дм. Ч.

Если у Вас готовы Победоносцев или Соловьев, присылайте (главное!) Ваши статьи.

Знаете ли Вы, что начал выходить новый Архив истории философии[833]. В нем я печатаю обзоры[834] и — кроме того — забытые статьи Макса Штирнера[835]. Пришлю.

Таня, кажется, работала в Ленинграде с успехом. Кроме того, есть некоторые черты «либерализма», что позволило ей побывать в Новгороде, Пскове, Риге и Вильне. В письмах она ни имен, ни деталей не сообщает (хорошо подготовлена!), но проскальзывают такие нотки, как «Рига — настоящий город» (!) и т. п.

Люди, с которыми она встречается, вообще не «советские» по духу. И даже приспособленец Лихачев[836] прислал брошюру (не имеющуюся в каталогах) о гезихазме (русском) с явным пониманием значения истории церкви и богословия...[837] О гезихастах я как раз пишу статью[838], также рецензию на ужасную диссертацию о старообрядцах в литературе (диссертация Мюнхенская)[839].

Вот пока все новости — или почти все. Книги высылаю в Кембридж, надеюсь, что почта их и в Ваше отсутствие не выбросит.

Сердечные приветы, конечно, и Ксении Ивановне.

Ваш Дм. Чижевский.

Таня возвращается в конце июля, а в конце августа едет в СШ. Собственно говоря, ее можно было бы устроить здесь

на год — но в Киле, мало интересном и далеко от центров. Л. Мюллер, вероятно, переходит в Тюбинген; тогда надеюсь на деловое сотрудничество в разных направлениях.

Печатаются истории факультетов[840]. По выходе пришлю. На университетской выставке мы дали, кроме двух иллюстрированных старообрядческих рукописей, портреты славянских гейдельбергских студентов или ученых: между прочим, Иероним Пражский (!), Коменский (два семестра), Менделеев, Пирогов, Случевский, польский поэт Аснык, Ферсман (минералог).

Д. Ч.

Мы (т. е. сотрудники Института я и еще двое) организуем с университетским преподавателем талмудического языка работу над темой: «Евреи в славянских странах» исторически, культурно-исторически)[841], ждем «анрегунген»[842]. Тем масса!

140.

8.6.1961

Дорогой Дмитрий Иванович,

Вчера получил Ваше письмо от 5-го числа. То правда, что почта у нас очень неровная. Имеет значение, в какой ящик опустишь.

Не знаю, кто хуже преподает — не знающие грамматики эмигранты или не знающие языка туземцы. Языки нужно учить в средней школе, а начинать с азов в университете поздно. Это не годится даже для «мертвых» языков, разве для экзотических. Кстати, наш местный иранист, Фрей[843], знает недурно по-русски, даже говорит сносно, и выписывает новые русские книги по ориенталистике. Недавно вместе с ним экзаменовал армянского священника по диссертации о началах армянского монашества. Вульфзон по-прежнему жив и проворен, занимается Исламом. Йегер издает Григория Нисского, летом едет в Германию и Австрию работать над рукописями. Кронер опять преподает в семинарии в Нью-Йорке.

Относительно Победоносцева — я прежде всего заинтересован изданием текста. Пересказывать скучно. На каком же языке писать статьи? Это относится и к Соловьеву. У меня три совершенно забытые его рецензии, из них одна очень важна, и, кроме того, его статьи в Венгеровском словаре, в действительности тоже рецензии, и в них есть любопытные мысли. Во всяком случае, следует опубликовать его программу «Чтений о Богочеловечестве». У Вас должен быть манускрипт статьи, писанной еще до войны, по которому меня цитировал Раммельмайер.

Жду книг. Для верности можно посылать на Университет — Harvard Divinity School. Впрочем, я даю на почте этот адрес.

Брошюра Лихачева раздавалась — в числе других — на последнем съезде славистов[844], и ни одна из них в продаже не появлялась, к нам привезли ее наши делегаты. Она, действительно, очень интересна. Есть новое и в недавних книгах Клебанова[845] и Лурье[846], несмотря на предвзятость подхода. По-видимому, печатается 17 том «Трудов» — получил от брата оттиск его статьи о букваре Давида[847]. Самого тома не видел, вышел ли он, или оттиски раньше...

Видали ли Вы книгу Мейендорфа[848] о Григории Паламе — по-французски. Собственно, две книги — диссертация (Сорбоннская)[849] и популярная — о всей традиции[850]. Диссертация хорошая, но вызывает не только возражения, но и недоумения — может ли платоник быть номиналистом? Мейендорф издал и тексты[851] — его французский перевод очень критикуют, по-видимому, справедливо. Есть кое-что интересное и в греческом сборнике о Паламе, изданном в Салонике, 1960 — там же и моя статья (или речь)[852].

Читали ли Вы статью в Ориенталия Христиана о Карсавине в лагере и его смерти[853]? Что скажете об истории Церкви Карташева[854] — к сожалению, без 19-го века. Многого не жду от объявленной книги Смолича[855] — у него какой-то путанный взгляд на вещи. Наверное, Зеньковский прислал Вам свою новую книжечку о Гоголе[856] — еще не читал.

Итак, напишите об изданиях Победоносцева и Соловьева. Кроме того, у меня две статьи Флоренского — очень любопытные. Обе от 1905 и 1906 годов, периода его альянса с Эрном[857] и Свенцицким[858] — одна по-болгарски, по-русски никогда не появлялась. Помогает понять его эволюцию[859]. Если же издать тексты вовсе невозможно, только тогда стоит писать статьи.

Ксения Ивановна шлет привет.

Μετ'άγάνιη Γεωργιοσ

141.

15.6.<1961>[860]

Дорогой отец Георгий!

Надеюсь Вы получили или получите высланные книги: по собственным соображениям, я и выслал их заказным на адрес Дивинити Скул.

Сейчас по окончании нашего юбилея начались всякие иные дела и уже были разные американцы (вчера из славистов: миссис Верс и Феррелл — случайно в тот же день[861]).

Что касается преподавания русского языка в средней школе, то он все же преподается (в части школ ввиду отсутствия учителей) в западной Германии лучше, чем в советской зоне, где русский язык обязателен и поэтому его преподают уже совершенно анекдотические субъекты. В университете, конечно, хорошо изучить язык может только некоторый процент студентов (самое большое процентов 20), но все-таки преподавание учителями с высшим образованием пока оказывается лучшим, чем преподавание эмигрантов (разумных и знающих язык, хотя бы и без грамматики, почти нет).

Что касается текстов (Победоносцева, Соловьева), то и я расчитываю главным образом на издание текстов. Статьи, о которых я Вас просил бы, — только краткие (по 4–6 страниц) введения, которые могут помочь немецкому читателю разобраться в русском тексте. Сейчас по-русски читают очень широкие круги, научившись в плену,

да и в университетах (ведь слушают курсы русского языка все же сотни студентов и научатся читать очень многие).

17-ый том Трудов отдела древнерусской литературы еще не вышел. Последние книги Лурье и Будовница[862] интересны именно «несмотря» на разные их страницы. Я пока проработал словарь литературы, связанной с гезигастами: в нем много интересного. Вероятно, пока и напечатаю этот материал. Мейендорфа книги я просматривал и, конечно, прочту.

Книга Карташева меня — откровенно говоря — возмущает — масса грубейших ошибок. От Смолича я, конечно, ничего не жду: его работы компиляции из старой «синодальной» литературы, старых историков-позитивистов и советских авторов — ничего хорошего из такой каши не получается. Вышла немецкая книга о старообрядцах в литературе (г-жа Victoria Pleyer[863]) — это такая же каша из трех исключающих друг друга элементов. Вашей Истории русского богословия, которую она цитирует, она вовсе не поняла, да не поняла и Каптерева[864]...

Некролога Карсавина не читал. Книгу Зеньковского о Гоголе получил и прочел: в ней много интересного в частностях, но то, что он говорит о богословских взглядах и значении Гоголя, — малоубедительно, в его старых статьях (в киевской Христианской мысли[865]) это было интереснее.

Итак, напоминаю о статьях — это должны быть краткие введения (отчасти важные для издателей, для библиотек, которые покупают книги, судя о них по беглому просмотру, а тексты на иностранных языках — по введениям).

Сейчас мне предстоит только одна лекция — в Бонне (кроме, конечно, здешних), а во время каникул — в Тюбингене на курсе для иностранных германистов — о славянах и немецкой литературе. Все влияния в работах и славистов и германистов преувеличены, но есть интересные и почти неизвестные моменты: например, опера «Борис Годунов» 17-го века[866] (материал автор взял, вероятно, из Петрея), и хорошего барочного поэта П. Флемминга[867] (побывавше-

го в России с Олеариусом[868]) ряд написанных в России стихотворений интересен, особенно «идиллия», описывающая жизнь крестьян возле Новгорода. Хотя он хвалит русские города (Москву и Астрахань), но это малоконкретно. В 19 в. были интересные подражатели и даже «продолжатели» русских произведений: например, дрезденский драматург Р. Фосс[869] написал драму «Арап Петра Великого»[870] с интересной попыткой разгадать Пушкинскую тему (по его мнению, «арап» оказался лучше всех русских и его жена в него влюбилась), в последних актах — масса «развесистой клюквы» — даже странно, что так себе представляли Россию еще в самом конце 19 века.

Сделано для изучения этих связей очень мало, но если написать книгу (что легко), то она окажется совершенно «безрезультатной» (профессора давали темы о влиянии Тургенева или Чехова на Н. Н. — студент старался из всех сил влияние доказать, даже там, где его вовсе не было).

В общем — мои главные работы в будущем году (начиная с августа): «История русской культуры» (популярная), книга об эмблематике и «Русский роман от Достоевского до Пастернака»[871]. —

Желаю Вам отдохнуть во время каникул. Не забывайте о «статьях» (в таком стиле, о котором я писал выше) и присылайте дальнейший материал, если есть.

Выйдет история философского факультета, которую Вам пришлю (вероятно, и богословского): первым славянином, приглашенным на кафедру здесь был Флациус Иллирикус (в 1556 году) [872], который предпочел Иену... Здесь учился Иероним Пражский[873], уже как студент вызвавший волнение на богословском факультете (как приверженец Виклефа[874]!). Вообще же училось с 16 в. больше 3000 студентов из славянских земель, даже болгарин — уже в начале 19 века.

Университетская выставка скучновата, хотя есть и интересные витрины.

Итак — пока всего найлучшего!

Ваш Дм. Чижевский.

Привет Ксении Ивановне!

О Флации Иллирике вышла довольно интересная обширная книга (~~Маркевича? нет, как-то иначе~~ Mirković[875]).

Д. Ч.

142.

UNIVERSITY OF WASHINGTON FAR EASTERN AND RUSSIAN INSTITUTE
SEATTLE 5, WASHINGTON
28.VI.1961

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за Ваше последнее письмо, пересланное сюда из Кембриджа. Здесь мы с пятницы, 16-го. Полет был легкий и вполне удачный: всего 8 ½ часов, от самого Бостона, только с пересадкой в Нью-Йорке. У нас теперь маленькая меблированная квартирка из двух комнат — собственница отправилась в Европу — недалеко от Университетского campus'a[876], в семейном квартале. Вообще Сеаттл очень разбросан, и весь на холмах, и направление улиц довольно хаотическое, так как город ориентирован сразу на залив, озеро (Lake Washington) и соединяющий их канал (Union), и, кроме того, включает в себя остров. Университетский campus просторен и благоустроен. Как всегда, производятся всякого рода постройки и перестройки — Университет растет. Строится новое здание для Музея и, к сожалению, начинается перестройка библиотеки — по этому поводу книги растыкивают по всем возможным зданиям, и пользоваться ими хлопотно. Библиотека, в общем, неплохая. Факультет, то есть Славянский отдел, тоже неплох, несмотря на присутствие Спектора[877], который, по крайней мере, прекрасно говорит по-русски. По русской истории — Тредгольд[878], с которым Вы познакомились — через меня — в Гарварде, и теперь они избрали еще Шефтеля[879]. По литературе В. Эрлих, и в качестве визитера был (и снова будет) Иваск[880]. Сейчас Иваск в Блумингтоне, на лето.

Студентов много, преимущественно по языку. Инструкторов тоже много. Курс включает специальные занятия по Scientific Russian[881]. Да еще Поппе — по лингвистике[882] (сейчас в Европе). Странным образом, Славистика объединена с Дальневосточными предметами. У меня большие классы, свыше 50, и в помощь толковый студент-англичанин. Я доволен.

Теперь относительно текстов. Заняться ими я смогу только в сентябре, так как здесь у меня нет всех матерьялов.

(a) Победоносцев — по-моему, нужно двоякое предисловие: (1) краткое объяснение публикуемых текстов и (2) вступительный очерк о Победоносцеве вообще. Если у Вас есть Герценовские «Голоса из России», посмотрите вып. VII, о Панине — это памфлет Победоносцева: первых 40 стр. (из 100 с небольшим) имеют общий характер — о необходимости преобразований и т. д., затем злободневный памфлет. У меня имеется фотостат, не давал переписывать, так как длинно.

(b) Соловьев — (1) программа «Чтений о Богочеловечестве» и (2) по крайней мере, три забытых рецензии, в том числе о теократии Евг. Трубецкого. К этому достаточно краткое предисловие или, лучше, две небольших вступительных статьи.

(c) Две статьи Флоренского — одна исключительно редкая проповедь и другая по-болгарски (совсем неизвестная).

(d) Малоизвестная статья (краткая) Лопатина о единении церквей (по-английски).

(e) Неизданная статья С. М. Соловьева, Junior, о соединении церквей (по-французски): собрать биографические данные о С. М. Соловьеве после 1916 г. (его переходе в католичество и обратно) мне пока не удалось.

Адрес на заголовке этого листа.

Ксения Ивановна кланяется.

Пишите.

Μετ’άγάνιη Г. Θλ.

143.

FLORОVSKY
Far Eastern and Russian Institute University of Washington
Univ. Prof. Dr. D. Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz 2/1 Heidelberg GERMANY
Seattle, July 1, 1961

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Вы, наверное, читали статью о Флоренском в «Мостах», №2 (1959)[883]. Кто такой Евгений Модестов — подлинное имя или псевдоним? Очевидно — из новых эмигрантов. Он ссылается на воспоминания Л. Сабанеева[884], я их не видал. Не знаете ли, где они опубликованы? Меня, впрочем, больше интересует ранний Флоренский. Стихов его из «Христианина» я все еще не достал. В статье Е. Модестова любопытно указание на влияние Алексея Ив. Введенского[885] на Флоренского — профессора Московской Духовной Академии. Это меня несколько удивило: работы Введенского я хорошо знаю — он ученик Кудрявцева[886]. Всего интереснее его ранняя книга о «Вере»[887]. Философски он был всего больше связан с французской традицией. Был крайне правым, писал в Московских Ведомостях. Его работы на достаточном философском уровне (их очень любит о. Вас. Зеньковский), но его докторская диссертация «Религиозное Сознание Язычества» (вышел только первый том — о религиях Индии)[888] написана из вторых рук (за незнанием санскрита и пали) и довольно бледна. Не вижу, чему мог Флоренский у него научиться. Я все более укрепляюсь в своем убеждении, что так называемыя «русская религиозная философия» исчерпала свой круг. По существу, она совсем не была «русской», и в этом ее значимость. Это был опыт доведения до конца известных традиций общеевропейской мысли, более последовательное, чем на Западе (по крайней мере, в то время). Сейчас уже не стоит вращаться по старым кругам. Остается пока только Лосев. От философии он по необходимости отошел. Его новая книга о Гомере[889] луч-

ше «Античной мифологии», но это только история литературы.

Лекции мои здесь развиваются. Классы большие — по Интеллектуальной истории России записано 48, по истории церкви — 36. Но аудитория очень смешанная и потому приходится приспособляться. Погода переменчивая. Сегодня прохладно (60 F°) и с утра идет «осенний мелкий дождичек»[890]. А вчера был чудный теплый вечер. Здесь много зелени, все улицы в этом районе — университетском — обсажены березами и др., и много цветов.

Моя сестра познакомилась недавно в Москве с семейством Флоренского. Большой информации от нее нельзя получить. Но как будто Флоренского вернули из ссылки, но он погиб уже в Москве от несчастного случая — убит упавшим деревом.

Пишите.

Μετ'άγάνιη Γεωργιοσ Θλ.

144.

10/VII. <1961>[891]

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за оба письма. Сейчас я несколько «разгрузился», прочитав последнюю в этом семестре публичную лекцию в Бонне. Но конец семестра (к 1 августа), конечно, связан с разными новыми делами. Я собираюсь габилитировать здесь австрийца Айцетмюллера[892], издающего (очень удачно) славянский Шестоднев[893]. Собирается по окончании этой работы издать таким же образом «Πηγή γνώσεως»[894]. И эта габилитация требует времени. Сейчас появился новый издатель[895], со мною связанный, но жду пока он начнет печатать. Думаю, что можно будет опубликовать все, — т. е. все те вещи, в публикации которых Вы заинтересованы.

Подробности об изданиях сообщу по окончании семестра.

О Модестове ничего не знаю: меня он заинтересовал, как возможный источник дальнейших воспоминаний. Вос-

поминания Сабанеева печатались в Новом Русском Слове[896] — я их собирал, поскольку можно было. Но надо бы, чтобы кто-нибудь просмотрел дальнейшие годы и подобрал полностью весь его материал: он очень интересен. У меня главы о Флоровском[897] нет (пока, по крайней мере, не нашел, хотя в моих бумагах и вырезках сейчас уже почти полный порядок).

Издание (немецкое) Соловьева продолжается. Л. Мюллер переходит в Тюбинген, будет моим соседом. Его издание «Слова» митрополита Илариона будет печататься[898]. Я готовлю выборки из «Златоструя» 12 в. (около 100 страниц).

Летом — читаю лекцию о влияниях русской литературы на немецкую в Тюбингене — в конце августа: материал изданный — весь очень сомнителен. Доказать можно только влияние Достоевского и в некоторой степени (давно кончившееся) раннего Горького. Потом еду (вероятно) на конгресс по сравнительной истории литератур в Голландию, в сентябре в конце месяца читаю лекцию в верхней Баварии, а октябрь собираюсь провести в Вене (замечательный материал в библиотеках).

Насколько успею, продвину писание истории русской культуры и, возможно, книги о Шеллинге у славян. По-моему — ни Чаадаев, ни Хомяков Шеллинга хорошо не знали. Самые значительные его влияния — на Бердяева и Булгакова (о чем Зандер[899] и другие авторы молчат).

Мой адрес до октября — здесь, но лучше писать на Славянский Институт (Hauptstrasse, 126).

Буду ждать Ваших присылок. Печатание новый издатель (в Мюнхене) начинает со сборника моих статей (общего характера, т. е. главным образом на русские темы)[900].

У него есть опыт печатания на славянских языках, так что надеюсь и русское печатание будет удачно.

Жду после 15-го Таню, которая останется здесь, надеюсь, около месяца.

Сердечные приветы — Ваш

Дм. Чижевский

145.

Lake Crescent Olympic National Park National Park Concessions, Inc.
Star Route 1, Port Angeles, Washington
Кембридж, Сентября 5, 1961

Дорогой Дмитрий Иванович!

Надеюсь, это письмо рано или поздно дойдет до Вас.

Ниллес наконец прибыл. Но Ваших книг и оттисков еще нет. Мы вернулись ровно неделю тому назад. Здесь еще пусто, и стоит ужасающая жара, и очень влажно. После Запада это особенно чувствительно: там, несмотря на обилие вод всякого рода — океан, озера — и лес, скорее сухо, и по вечерам свежо. Я закончил свои курсы 16-го, и сразу мы уехали на несколько дней на озеро, выше изображенное[901] — на Олимпийском полуострове, как раз против Сеаттля, через пролив. Там было чудно: не только озеро, но и замечательный лес, оставшийся в «натуральном» состоянии, с вековыми деревьями и горными потоками. Это был очень хороший отдых. Мы вернулись затем на три дня в Сеаттль и оттуда в Кембридж.

Вы писали о грубых ошибках у Карташова: разъясните мне странное место о переводах Арндта, где очевидная путаница. Том II, с. 500 со ссылкой на некое исследование Францева — о переводе Арндта Григорием (Георгием) Скориной на церковнославянский язык с «чешско-белорусской окраской», который якобы был у Тихона Задонского. Францев об этом ничего не печатал. Откуда сие у Карташова?

Изложение моего выступления в Мюнхене сделано по чьей-то записи, мною непроверенной, и все вышло довольно смутно.

Напишите о себе и присылайте издания. Принялся за Победоносцева, но пока только между прочим, так как должен в сентябре закончить несколько статей для разных энциклопедий.

Книга Плейера[902], действительно, плохая и бестолковая, и автор плохо знает по-русски: смысл слова «Царствие» остался ему совсем непонятным.

Вышла книга Малии о Герцене[903]. В общем неплохо, но чересчур многословно.

Пипес[904] в этом году в отпуску и его заменять будет как будто Рязановский[905]. Его книга об «Официальной народности» [906] очень слаба, но не без интересных цитат.

Μετ'ἀγάνιη Г. Флоровский

146.

HOTEL JANPATH NEW DELHI (INDIA)
16.XI.1961

Дорогой Дмитрий Иванович,

Три уже дня как я в этой стране, хотя еще и не «в дебрях Индостана», куда и не собираюсь. Пока обозреваю только Новую Дели — древностей не видал, а ориентальности сколько угодно. Отель, впрочем, вполне модерный. Погода напоминает европейское лето. Видел сегодня — на нашей же улице — чарование змей и слышал чаровную игру на дудочке. Рядом показывались какие-то экзерциции с удавами. Все это мне мало понравилось. По пути сюда — по прямой линии, вернее же по дуге — из Каира — перелетали Аравийскую пустыню, почти над Меккой, которой, впрочем, видно не было. А пустыня изрядная. Пробуду здесь четыре недели и надеюсь увидеть старую культуру края, на что будет некоторое время.

Вашей английской истории[907] не получил, и потому не читал. Жду. Жду и обещанных оттисков. Вскоре выйдет мой доклад об Афанасии Ал. (Studia Patristica, т. 6)[908]. Печатаются статьи в сборнике о Бруннере (Эсхатология Бруннера[909]) и в сборнике в честь Вольфзона (Апа Афу из Пемдже[910]!) и еще «Проблема Древнерусской культуры» — с комментариями Н. Е. Андреева и J. Billington'a и моим ответом — в Slavic Review[911]. Надеюсь иметь оттиски.

Здесь тоже стараюсь писать.

В каком положении издание Соловьева и Победоносцева? Если писать предисловия и примечания, по-английски или по-русски?

Напишите о себе.
Ксения Ивановна осталась дома.
Μετ'άγάνιη Γ. Φλ.

147.

Prof. Dr. D. Tschižewskij
Heidelberg Unterer Fauler Pelz 2
Tel. 2 4117
26.XII.61

Дорогой отец Георгий!

Большое спасибо за память «в дебрях Индостана»!

Жду своих оттисков, чтобы послать Вам. Имели ли Вы мою статью о Чехове[912]? И второй выпуск русской духовной истории[913]?

Я после возвращения из Вены (где оказались прекрасные библиотеки — не надо ездить в Финляндию) вынужден был заняться хозяйственными вопросами: в частности, вопросом о расширении Института; как кажется, это решается путем пристройки под крышей, нанять квартиру оказалось почти невозможным, в частности, вблизи от Института. Поэтому ничего не писал, тем более, что неожиданно оказалось слишком много докторантов и сотрудников...

Сейчас пользуюсь каникулами и пишу мелочи. Дальнейшие задачи: «История русской культуры» (книга в 500 страниц), переработка «Сравнительной истории славянских литератур» для немецкого издания[914], книга о русском романе после Достоевского[915].

Надо писать также рецензию на Карташева[916], способного привести в уныние хоть кого. Например, переводчика Арндта Тодорского он смешал с Скориною, а меня с Францевым... но это еще цветочки! Вышла краткая история русской церкви и по-немецки (Гардер[917]), еще хуже! И угрожают еще появиться книги о протестантизме в России и т. д. Мрачновато!

Я сейчас начал действовать для добывания средств для печатания (и перепечатки) рукописных текстов (из Германии

и других стран) и старых забытых текстов (вроде Победоносцева): деньги будут, так как летом мне удалось, отклонив дикий план издания славянской энциклопедии, «спасти» для других изданий не более не менее, как 2 000 000 марок!

Моя английская История литературы вышла без указателя литературы — в общем испорчена (и плохо переведена). Я пока еще не получил всех авторских экземпляров: Мутон советами Схенефельда (и Якобсона) почти разорен, во всяком случае, очень боится печатать дальше славянские книги, которых никто (?) не покупает, действительно: кому нужна по-английски работа о польском родительном падеже на «-у» в несколько сот страниц — притом это только первый том!

После необыкновенно теплой осени (я купался еще в октябре), наступила поздно, но довольно холодная зима. Сегодня выпал снег и, кажется, потеплеет.

В начале января я еду на праздники в Мюнхен, по возвращении будет здесь конференция славистов из Западной Германии[918] (приглашены 15 человек, не приглашены доценты, которых около 5–6-ти, к сожалению, в большинстве никуда не годные!).

Шансы издания и Соловьева есть. Но важно (может быть, временно краткое) предисловие, которое при печатании можно заменить более обширным!

Я в ближайшее время сдаю (переиздание) 10-ти проповедей из Златоструя, изданных Малининым[919]. Мюллер Лудольф печатает «Слово» митрополита Илариона с интересными примечаниями и указаниями (новыми) на источники[920].

Мы сейчас начинаем сотрудничество с здешним раввином: может быть, будет наконец что-либо сделано для изучения литературы «жидовствующих»...

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне.

Таня по дороге из Ленинграда была в Варшаве и Праге. Впечатление от Праги мрачноватое.

Сердечно Ваш Дмитрий Чижевский

148.

8.1.1962

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо. Присылайте оттиски. Статьи о Чехове у меня нет, а второй выпуск духовной истории есть. Очень жажду получить английское издание истории литературы, как бы плохо оно ни было.

Книга Карташова — наглядный пример, что в 85 лет не следует издавать книг без помощи опытного редактора.

Историю русской церкви написал, по-видимому, И. Гарднер, то есть бывший Карловацкий епископ Филипп[921] (одно время в Вене), вернувшийся «в первобытное состояние», по старинной консисторской фразе, по причине женитьбы. Он, собственно, специалист по истории церковной музыки и псалмопения. Теперь в Мюнхене. Человек мало устойчивый, в свое время связанный с епископом Вениамином[922]. В книге Бёсса о Евразийцах[923] много фактических ошибок и мало понимания.

Что Вы скажете о книге Лакнера о Кульмане и Бартуте[924] — только что ее получил и смотрел только библиографию.

Радуюсь добрым вестям насчет Соловьева и Победоносцева.

О Победоносцеве: только что получил недостающую статью его из Гражданина — об Автобиографии Милля[925]. Теперь весь комплект готов, и только нужно написать два предисловия — к разным текстам. Очень желательно поместить вводную статью о Победоносцеве вообще — и переработанный параграф из «Путей». На каком языке писать — по-русски или по-английски?

О Соловьеве мой план таков: 1) Программа «Чтений» — с кратким комментарием; 2) рецензии из Вестника Европы, тоже с комментарием, особенно в связи с рецензией на Трубецкого — о Григории: нужно сравнить с письмами того же времени к Тавернье[926]. Я хотел бы прибавить к этому небольшой этюд об одном давно известном письме Соловье-

ва к Селевиной[927], которое не получило полного освещения и у покойного Стремоухова[928] — Соловьев в 1873 году несомненно увлекался идеей (рев.) хождения в народ.

Кстати, один из моих учеников в своей диссертации о Соловьеве собрал интересный материал о влиянии Конта на раннего Соловьева[929]. Какое «предисловие» Вы имеете в виду, и на каком языке?

Очень будет хорошо, если найдете хорошего раввина, чтобы заняться «жидовствующими». Работы Клибанова и Лурье интересны, но требуют восполнения и пересмотра.

Об аресте Петра Николаевича Савицкого[930] — и осуждении, по-видимому, на два года, чешским судом, Вы верно знаете. Подробности неизвестны, и узнать не от кого.

Ксения Ивановна передает привет.

Μετ᾽άγάνιη Γεωργιοσ

149.

12 января 62

Дорогой отец Георгий! Спасибо за Ваше письмо уже из УСА.

Посылаю одновременно оттиски: кроме Чехова, есть еще одна статья теоретического содержания[931] и мелочи. Печатается довольно много обзоров и рецензий. Книги пока в состоянии подготовки.

История русской церкви написана все же не Гарднером, а Гардером, учителем русского языка где-то в рурском бассейне (я на одной конференции с ним познакомился и общее впечатление от него не плохое!). Иоганнес Гардер, сын[932] — очень способный ассистент во Франкфурте; жаль, что придется ругать его отца.

Книгу Лакнера еще не видел. Книгу Бёсса о евразийцах также не получили еще.

8-го января здесь было совещание профессоров славистики в Западной Германии (был и Фасмер). Я избран председателем организации славистов (университетских). Пока особых работ этой организации не предвидится. У меня

габилитировался д-р Р. Айцетмюллер, издающий сейчас Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского с греческими оригиналами тех мест, которые являются переводами. Очень интересно! Пока вышло два «дня».

Возможности издания текстов (редких) и рукописей в настоящее время получают основу в новом издательстве, в средствах, ассигнованных организацией помощи исследованиям. — Победоносцев и Соловьев могут пойти в этой серии. Предисловия возможны и на английском языке (даже лучше, чем на русском! но особенно большой объем не желателен — 32 страницы), возможны пространные комментарии.

Об осуждении Петра Николаевича слышала в Праге Таня и, возможно, знает какие-либо подробности: запросите ее письменно (адрес 901. S., First Street, Campaign Illinois). У нее было столько рассказов, что я подробностей не требовал.

Здесь есть всякие сообщения из ЧСР (у меня в семинаре по Штитному и Хельчицкому[933] уже 12 человек, частично из ЧСР и имеющих новые сведения), но о Савицком никто не слышал. Возможно, что дело не так мрачно: были молчаливые амнистии чехов (профессоров), которые даже пишут письма мне, кое-кто шлет книги.

Я работаю над книгами очень медленно. Масса дел, даже пристройка этажа над семинаром.

А сейчас к тому же болен (ангиной, ввиду такой же больше года, как бросил курить).

Издаю с переводами две книги Коменского (старые)[934].

Желаю Вам всего найлучшего! Сердечный привет Ксении Ивановне. Наверное и у Вас есть уже «Кодак II» — цветной фильм, гораздо лучше старого, притом без большой опасности побледнения ввиду слишком долгой выдержки.

Раввин у нас уже есть, знаток языка, но вряд ли его знаниями можно ограничиться при работе над жидовствующими.

На лето я приглашен читать лекции в Цюрих, но, вероятно, поеду только на неделю-две.

Есть ли перспективы увидеть Вас здесь в 1962 г.? В 1963-м мне, вероятно, удастся приехать в СШ на три месяца. Сердечные приветы!

Ваш Дмитрий Чижевский

150.

20/II.62

Дорогой отец Георгий!

Наконец я получил еще экземпляры своей английской «Истории русской литературы» [935] и выслал Вам книгу. Буду благодарен, если подтвердите получение.

Приближается начало издания рукописей. Буду также признателен за предисловие к статьям Победоносцева.

Семестр кончается, в марте будет больше свободного времени и я начну кой-что готовить к печати.

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дм. Чижевский

151.

Кембридж, Масс., 3.III.<1962>[936]

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за книгу и за открытку. Книга прибыла вчера.

Спасибо и за добрые вести насчет Победоносцева. Я посылаю Вам список его памфлета о Панине[937]. Вторая часть памфлета теперь совсем устарела, но первая исключительно интересна для характеристики установок Победоносцева в ранние годы — 50-ые, и ее во всяком случае было бы важно издать. Кроме того, посылаю еще одну статью из Гражданина, которую удалось достать только в Ленинграде, — об Автобиографии Милля[938]. Я пишу два кратких введения — к памфлету о Панине, с общей характеристикой молодого Победоносцева, сопоставляю разрозненные свидетельства Чичерина, Кони и самого Победоносцева, — и к серии Гражданина, в частности, о взглядах Победоносцева на «западные исповедания». Примечания еще не готовы: в частности, я все еще не нашел данных к статье о «воровском ужине»[939]. Но, кроме того,

как Вы советовали, желательно включить Введение, использовавши для этого главу из «Путей», но со значительными дополнениями фактического характера, так как западный читатель может и не знать в точности основных биографических данных. Все это будет готово в течение марта месяца — я должен побывать несколько раз в Ло-Лайбрери.

Последние недели был занят коптами — для сборника, издаваемого Академи фор Джюиш ресёрч[940] по случаю 75-летия Вольфзона. Тема — по истории Египетских Антропоморфитов, в продолжение моего доклада на Византологическом съезде в Мюнхене. Заглавие Феофил Александрийский и Апа Афу Пемджеский[941]. Вышло интереснее, чем я ожидал. Думаю, вся история «первого Оригенистического спора», в котором был замешан Иероним[942], нуждается в основательном пересмотре, которым склонен заняться. Источники в общем все давно известные, но они были плохо «прочитаны», вернее недочитаны, потому что читающие искали того, чего не было. Епифаний Кипрский[943] оказывается более интересным писателем, чем это принято думать, но о нем до сих пор нет ни одной монографии!

Погода у нас неприятная: сейчас стоят холода, по здешнему порядочные — по Фаренгейту около 10–12 по ночам, но много солнца днем и снег подтаивает, так что и ходить и ездить неприятно.

Пока — до свидания.

Летом собираемся в Финляндию, но разные другие даты портят план работ.

Ксения Ивановна кланяется.

Μετ᾽ἀγάνιη Γεωργιοσ

152.

Hotelli Hospie, Vuorikatu 176, Helsinki
с 6 до 24.VII.
6.VII.1962

Дорогой Дмитрий Иванович,

Привет от хладных Финских скал!

Блаженствую в здешней Университетской библиотеке. Много редких книг и periodica. За месяц всего не используешь. Конечно, есть и досадные пробелы. Нет очень нужного для меня «Церковно-Общественного Вестника»[944] — главный «прогрессивный» орган церковной публицистики времен Дм. Толстого. Нет многих историй семинарий. Зато имеются, почти без пробелов, все Университетские Записки и Известия, до 1916 года включительно, и некоторые провинциальные издания (Епархиальные Ведомости разные), хотя больше до конца 19 века. Остаемся здесь до 25-го, а потом едем в Париж (Faith and Order)[945] и Лондон, где расчитываю продолжать работу.

Получили ли Вы посланные Вам дополнительные матерьялы Победоносцева? Я нашел еще ряд ранних статей Победоносцева, 50-х годов, которых никто обыкновенно не цитирует. В молодости Победоносцев был деятелем прогрессивным.

Что нового у Вас? Давно не писали.

Ксения Ивановна шлет привет.

Μετ’ἀγάνιη Γεωργιοζ Φλοροθσκυ

153.

Helsinki, 22.VII.1962

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за открытку. Boyens’a[946] видел. Он производит хорошее впечатление, собрал уже достаточно материала. Я обратил его внимание на Ф. Ф. Зелинского[947], чего он не знал. Здесь есть и «Соперники христианства»[948], и русский перевод Ницше (в I т., под ред. Зелинского[949], его статья: Ницше и античность[950], — я ее рецензировал в 1912 году[951]!) Кроме того, есть здесь книга малоизвестного Н. Герасимова[952], Сверхчеловек.

Мы будем рады приехать на несколько дней в Гейдельберг, из Парижа, если это Вас устраивает. Я очень хочу обсудить с Вами Победоносцева. Кроме того, у меня имеется теперь фотостат стихов и некоторых ранних статей Флоренского

и некоторые материалы о «Христианском Братстве Борьбы» (хотя из вторых рук — перепечатка с гектографированного листка). В Париже мы будем от 30 июля до 7–8 августа. Напишите еще раз по адресу: c/o World Council of Churches, Maison Internationale de la Cité Universitaire, 21, Boulevard Jourdan, Paris 14-e. Уезжаем отсюда в среду и останавливаемся в Стокгольме до утра понедельника (30. VII).

Ксения Ивановна шлет привет.

Μετ'άγάνιη Г. Φλ.

154.

28.7.<1962>[953]

Дорогой отец Георгий!

Очень будет приятно, если Вы с Ксенией Ивановной соберетесь сюда. Место у меня есть, время также будет, так как семестр кончается к 1-му и 1-го же кончается съезд общества Гегеля. Можете даже наперед не писать, но можете и позвонить (дома: 24 117, в Институте около полудня — 54 353).

Я до 8–10 августа остаюсь здесь, потом еду в Мюнхен и в Австрию.

Последнее время мы ездили (с ассистентами и доцентами) по библиотекам, нашли несколько неизвестных рукописей... В каждой библиотеке есть такие[954]. Сейчас печатается Киево-печерский патерик[955], затем готовим серию изданий, в которую войдет и Победоносцев и Соловьев. Об этом хотелось бы поговорить.

Спасибо за помощь Бойенсу. О Зелинском я ему говорил, но он забыл! Из Парижа сюда есть, кажется, три поезда в день!

Париж (Est) — Гейдельберг

8.45.............................. 16.53

17.00........................... 23.16 (надо пересесть в Маннгейме в 22.44 ночи, хотя, кажется, есть особый прямой вагон)

23.20............................. 8.22

Так как я встаю рано, то можете приехать и утром...

Пока, кажется, все. Сердечные приветы и очень надеюсь увидеться. Привет Ксении Ивановне.

Ваш Дмитрий Чижевский

155.

3 августа 62

Дорогой отец Георгий!

Не знаю, получили ли Вы мое письмо... Перечитывая Ваше, я увидел, что не совсем ясно, каковы Ваши парижские планы: можете ли Вы приехать до 8-го августа или после 8-го? Буду благодарен за сообщение, так как я хотел бы на 2–3 дня уехать.

Здесь был гегелевский конгресс[956] (на нем был Кронер, очень им удовлетворенный!). Масса публики, несмотря на жару и на не совсем понятные доклады, выдерживали часами, — как будто бы снова философское оживление?...

Кронер еще в Шварцвальде, может быть, можно будет и с ним встретиться еще.

Сердечный привет — также и Ксении Ивановне

Ваш Дмитрий Чижевский

телефон 24 117

в Институте (около 12–13): 54 353

156.

Hotel Pavillon Louis XIV, St. Germain-en-Laye (S<eine> et O<ise>)

5.8.1962

\+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Отец Василий Зеньковский скончался сегодня ночью — от долгой болезни. Погребение в среду. Это задерживает нас в Париже. А так как Вы собираетесь уезжать около 10, нашу поездку в Гейдельберг приходится отложить. Мы останемся в Париже дней на десять и потом поедем в Лондон. Жаль, что не удалось встретиться, но что делать! Вернувшись в Кембридж, закончу предисловие к Победоносцеву. Что скажете о «памфлете»? Также займусь примечаниями.

Сердечный привет от нас обоих.
Μετ’άγάνιη Г. Φλ.

157.

Prof. Dr. D. Tschiżewskij
Heidelberg Unterer Fauler Pelz 2
Tel. 2 4117
9/8.62

Дорогой отец Георгий!

Очень огорчила меня весть о смерти о. Василия Зеньковского, с которым я связан уже 50 лет[957]! Вечная ему память!

Может быть, мы все же увидимся? К сожалению, Ваше письмо пришло слишком поздно, чтобы я мог выбраться в Париж на (состоявшееся уже вчера) погребение. Но мои поездки несколько меняются: я уеду завтра только на 3 или 4 дня, т. е. 15 вечером опять буду здесь! Может, все-таки соберетесь? Дело в том, что планы изданий — и возможности — как кажется, «грандиозные», и не хотелось бы обойтись без обсуждения с Вами (хотя и письменно можем сноситься).

Если бы Вы решились приехать уже днем 15-го (среда) и меня еще не было бы, то ключ Вы можете получить у моего ассистента (до 6 часов дня: телефон 54 353, в Институте, после этого телефон — он живет около вокзала — 24 131, мой телефон 24 117). Но я буду здесь в 9 часов вечера, а, может быть, даже уже в 2/3 дня.

Я даже отложил бы поездку в Мюнхен (теперь только в Мюнхен), но боюсь позже — т. е. в сентябре — не встретить нужных мне людей.

Кронер очень тепло Вас вспоминал и вообще поездка его произвела на него большое и положительное впечатление: да и для нас было несколько неожиданно чрезвычайное оживление, вызванное конгрессом — очевидно, снова начинается философский период — конечно, неизвестно, продуктивный ли...

Искренние приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

158.

Телеграмма

Deutsche Bundespost
TSCHIZEWSKY UNTERER FAULER PELZ 2
HEIDELBERG
Дата Время
16.VIII. 62,20.01
= ПРИБЫВАЕМ 21 MATIN 822 = ФЛОРОВСКИЙ

159.

Prof. Dr. D. Tschizevsky
Unterer Fauler Pelz 2/I Heidelberg Allemagne
<??.8.1962>[958]

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Еще раз спасибо! Мы очень хорошо провели время у Вас. Доехали удобно, но поезд пришел в Париж раньше, чем мы считали — 6.30 и нам пришлось поселиться в ближайшей гостинице — Terminus Est, так как мы очень устали. В субботу отправляемся домой утром — должны быть в Бостоне в полдень — local tims[959]. Пишите.

Всеобщий привет.

Всегда Ваши Флоровские

160.

SLAVISCHES INSTITUT UNIVERSITÄT HEIDELBERG
HEIDELBERG, den 30. 11. 1962
HAUPTSTRA55E 146
TEIEFON 54 353
Prof. Dr. G. Florovsky
8, Foreststreet Cambridge 38 / Mass. U. S. A.

Дорогой отец Георгий!

Mit gleicher Post übersende ich Ihnen den Mikrofilm. Ich möchte Sie nur darauf aufmerksam machen, dass der Fotograf versehentlich den Anhang nur einmal fotografiert hat, aber ich glaube, dass Ihnen eine Reproduktion von diesem ansonsten voll-

ständigen Film in Harvard leichter möglich sein wird. Dadurch ist der von Ihnen zahlende Betrag allerdings reduziert worden, so dass Sie noch ein Guthaben von DM 10,90 bei uns haben. Vielleicht sind Sie so nett und teilen uns mit, ob sie irgendwelche Wünsche haben, die wir Ihnen erfüllen können, oder ob wir Ihnen den Betrag in bar zurückzahlen sollen[960].

Вышенаписанное продиктовано секретарше. Фотограф глуп и второго зкземпляра последней части не сделал... Лучше закажите копию в Гарварде (оно и дешевле). — Новостей мало: много студентов, мало времени для работы. Вопрос о печатании текстов сейчас решается. — Я избран действительным членом здешней Академии Наук[961]. Собираюсь организовать систематические поиски рукописей. Кое-что уже нашлось в Марбурге (между прочим, письмо Гоголя — впрочем, мало интересное). Издаю сейчас маленькую хрестоматию футуристов[962]. Готовятся дальнейшие тексты. На праздниках будет больше времени и я Вам напишу подробнее.

В прошлый понедельник читал лекцию в Бонне (в университете) о футуристах; после Рождества две лекции в Гамбурге[963], но предпочитаю особенно много не ездить.

Если есть у Вас какие-либо материалы, присылайте!

Надеюсь в ближайшее время выслать Вам Киево-Печерский Патерик[964].

Последнее время имел известия из Америки только от Вайнтраубов. Сейчас есть два запроса от Гуггенгайма о стипендиях.

Сердечные приветы также Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

161.

Florovsky
8, Forest St. Cambridge 40, Mass.
Prof. Dr. D. Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz 2/I Heidelberg GERMANY
Кембридж, Масс.
Марта 11, 1963

Дорогой Дмитрий Иванович,

Что-то долго не было от Вас ни писем, ни оттисков. Как Вы живете? Как Ваши издательские планы? Каковы итоги Вашего объезда библиотек? Что нового вообще?

У нас нового мало. Занят диссертациями моих учеников и собственным писанием. За последнее время вышли из печати три статьи — после трех лет ожидания! А еще одна все еще застряла. Оттисков у меня нет. К тому же в одной из статей — по-видимому, без цензурного умысла, а по невниманию — выпало около 20 строк текста, что ослабляет аргумент, но не обессмысливает оставшийся текст — только осталась ссылка на книгу, цитата из которой выпала. Это — в сборнике о Бруннере, изданном по-английски, с его замечаниями на статьи о нем. Сборник в общем удачный. Бруннера я люблю, в нем есть истинное богословское вдохновение — именно богословское, а не философское, как у теперешнего Барта. Как будто печатается уже сборник в честь Вольфсона, тоже после двухлетнего задержания, — под редакцией Либермана, когда-то окончившего Киевский университет. На днях Вольфсон получил какой-то оуорд[965], но я не смог пойти, так как сидел дома с гриппом.

Мечтаю быть на съезде патрологов в Оксфорде в сентябре, но приеду, вероятно, только на самое короткое время и дальше Англии не двинусь[966]. В июле буду на съездах икуменических в Канаде, в Монреале[967]. Вот, кажется, и все «новости».

Не забывайте. Ксения Ивановна шлет привет.

Μετ'ἀγάνιη Г. Φλ.

162.

Prof. + Mrs. G. Florovsky
Andover Hall Harvard University
Cambridge 38, Mass. U. S. A.
<Без даты: начало августа 1963>[968]

Сердечный привет из Гейдельберга. По Вашему совету нашла адрес во Флориде, который был мне нужен, большое спасибо. Очень бы хотела Вас повидать — но где?

Ваша Таня.

Сердечные приветы. Готовлю издание (житий) книг (перепечатки). Надо издать и Победоносцева. Что делаете?

Ваш Дм. Чижевский

163.

Florovsky
8, Forest St. CAMBRIDGE 40, Mass.
Univ. Prof. Dr. D. Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz 2/I HEIDELBERG GERMANY
Кембридж, Масс.
8.8.1963

Дорогой Дмитрий Иванович!

Только что получил Вашу — совместную с Таней — открытку. Спасибо за память.

Почти весь июль мы провели в Монреале — по поводу икуменической конференции. В общем было интересно. Ситуация изменилась — в икуменическую орбиту вошли и католики. Их было много — в качестве «обсерверов» [969] и прессы. Да и Монреаль наполовину город католический и очень французский (включая хорошие рестораны и недурные книжные лавки). В сентябре собираюсь в Оксфорд на Патристический конгресс. Сейчас поглощен писанием разного рода. Очень мешает жара. Слишком много выходит теперь интересных книг, и я не могу удержаться от их чтения. Особенно много интересного в области патристики и вообще истории религиозной мысли. В этой связи у меня все возникают новые темы.

Текст Победоносцева весь у Вас. Не писал предисловия и примечаний, так как не был уверен, когда вопрос об издании реализуется. Посмотрите текст, который у Вас, и скажите Ваше мнение.

Многого я никак не могу достать. Нигде нет — и в Европе — «Церковно-Общественного Вестника», 1874–1883. Это был замечательно интересный журнал, церковно-либерального направления, под верховным покровительством

«главного ретрограда», Димитрия Толстого[970]. Эта тема — церковная публицистика 60-х и 70-х годов, «до Победоносцева», — совсем не затронута. Поэтому и многие личности остаются в тени, или неверно понимаются: Никанор Херсонский[971], заслуживающий внимания и как личность, и даже как мыслитель; Тертий Филиппов[972], о котором нет ни одной работы, — да и материала мало, — то верно, что он был «ханжа» и, вероятно, «интриган», но был он любопытный человек. В перспективе этой церковно-общественной публицистики многое по-иному представляется и в движении мысли Владимира Соловьева, на что никто, даже Стремоухов[973], просто не обращал внимания. В той же перспективе нужно пересмотреть и Лескова[974]. В книге его сына[975] есть кое-что, но мало, и с неверной точки зрения. Из клерикальной среды вышли не только Добролюбов[976], Чернышевский[977], Антонович[978], Елисеев[979], но и целая серия профессоров философии — Троицкий[980], Смирнов[981] в Казани, Владиславлев[982], и характерно, что большинство из них стали на сторону «эмпиризма» и «позитивизма», и в общем недалеки были и от «нигилизма», хотя, странным образом, Троицкий писал и «метафизические поэмы». История Зеньковского прошла мимо всех этих проблем: действительная история философской культуры в России его просто не интересовала.

Напишите о себе. У Вас ли еще Таня? Ей наш сердечный привет. Не знаю, когда придется побывать в ее краях.

Ксения Ивановна кланяется.

Μετ᾿ἀγάπη Г. Ф.

164.

23/XII.63

Дорогие отец Георгий и Ксения Ивановна!

Мои найлучшие пожелания к новому году и поздравления к приближающемуся Рождеству Христову!

Давно Вам не писал. Так как я рукой писать почти не могу (писать могу, но читать никто не может), то во время каникул

(в Кельне и в Вене) писать не мог. Самое интересное в прошлом семестре был конгресс, посвященный памяти Кирилла и Мефодия в Зальцбурге (с участием крадинала и 11 епископов). Краткий отчет о нем посылаю. Вернувшись из Вены в начале ноября, я проболел 2 недели и это привело к необходимости «нагонять» упущенное: писать и диктовать бесчисленные письма, составлять бюджет на 1965 год и т. д. Кроме того, мы в августе переехали в новое помещение: виллу, только нам принадлежащую...[983] Наконец, я печатаю историю русской литературы 19 века (1-ый том)[984]. Все это убивает время... Наконец начались неприятности другого порядка: библиотекарша моего Института дала пощечину студентке! Приходится ее (библиотекаршу) увольнять...

Издания первые серии «Русские[985] пропилеи» — Киево-Печерский патерик[986] и избранные сочинения Пахомия Серба (в том числе житие св. Кирилла Белоозерского)[987] уже отпечатаны и Вы их получите в течение января.

Но надо готовить дальнейшие выпуски. К ним у меня есть большая просьба. 4-ый или 5-ый выпуск будут молитвы Кирилла Туровского. Происхождение их до сих пор не выяснено (оригинальны или переводы или компиляции), но это для переиздания текстов и не нужно. Не согласитесь ли Вы написать небольшое ввдение к ним? Вроде краткой характеристики, предполагая, что есть читатели («слависты»), которые в них ничего не поймут. Молитвы есть в Гарварде в единственном их печатном издании в «Православном собеседнике» 60-х годов[988]. Сообщите о возможности получить от Вас такое предисловие по возможности в скором времени (сообщите в скором времени), а также сообщите, сколько Вам нужно страниц и когда статью можно было бы ожидать?

Иных новостей, также из поездок — мало. Только снова начались холода, как и в прошлом году и, как какжется, мороз собирается здесь прочно основаться — и в этом году уже с конца ноября, до этого времени было даже необычно тепло, — в прошлом году холода начались в январе.

Всего найлучшего! Сердечный привет

Ваш Дм. Чижевский.

Один мой ученик получил академическую премию и медаль (медаль позолоченную только) за работу о Достоевском[989]; три человека подали диссертации, интересна только одна о стиле Андрея Белого[990]. Все будет печататься.

165.

КЕМБРИДЖ, Масс.

<Без даты: конец декабря 1963>[991]

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за память и за письмо. Взаимно Вас поздравляем и шлем искренние пожелания всего лучшего в наступающем году. Очень рад Вашим издательским достижениям. Посмотрю текст молитв Кирилла Туровского и тогда напишу снова, смогу ли приготовить вступительную статью, и сколько для нее понадобится места. Вероятно, смогу. Только, во всяком случае, не раньше середины февраля, так как у меня сейчас такое количество срочной работы накопилось, которую необходимо закончить к 1-му ферваля, что придется работать по каторжному. Только что — сегодня — вернулись из Филадельфии, со съезда церковных историков, где я читал доклад об Авторитете Древних Соборов. Одновременно — даже в том же отделе — был съезд славистов, но на него я не попал. В ноябре был в Станфорде на конференции о Русской Интеллигенции и прочел на ней два доклада, а потом был в Беркли, по приглашению историков и богословов, и прочел две лекции в Университете. Видел мельком Глеба Струве. Это была наша первая поездка в Калифорнию — на Западе мы уже были, но дальше на Север — в Сеаттле. Прожили три свободных дня в Пало Альто — своеобразно, только почти каждый день шел дождь. Потом съездили на самый Океан, и тоже шел дождь. Сан Франциско — красиво, но не слишком приятно. — Написал статью для Цейтшрифта — неизданное письмо Гончарова к Владимиру Соловьеву, с введени-

ем о религиозных взглядах Гончарова[992]. — Жду обещанных статей и изданий.

Привет от Ксении Ивановны.

Μετ'άγάνιη Γεωργιοσ Φλ.

166.

Prof. Dr. D. Tschiževskij
69 Heidelberg Unterer Fauler Pelz 2
Telefon 24 117, 54 453
7.I.64

Дорогой отец Георгий!

Вижу, что зайцы в Америке расширили свою деятельность и на Рождество Христово, заменив пасхальные яйца снежными шарами[993].

Конечно, я не спешу с изданием молитв Кирилла Туровского, хотя хотелось бы их сдать в печать уже в марте-апреле. Никто из исследователей до сих пор не выяснил их происхождения, да это и не важно: памятников 12-го века и при том стилистически настолько совершенных — мало. Важно, чтобы читатель — вероятно, по преимуществу славист — правильно представлял себе религиозное значение молитв (в общем, у Кирилла Туровского покаянной) и мог оценить их связь с литургией и с аскезой. Ведь и протестантская молитва почти не изучена. Кирилл, вероятно, при этом так же вдохновлялся византийскими образцами, как и в своих проповедях. Молитвы его совершенно забыты историками литературы (списки же их есть и из 19-го века!), и, кажется, только в моей немецкой истории литературы есть небольшая цитата из одной из молитв.

Посылаю Вам пока три мелочи (одна более или менее Танина). Три книги «Пропилей» (так пришлось назвать свою серию) получу на днях. Думаю, что и опубликование старого текста жития св. Кирилла Белоозерского будет для русских славистов новостью, так как книга Яблонского исчезла из обращения[994].

Здесь были холода — необычайно рано — в начале декабря посла теплейшего ноября. На Рождество наступили теплые дни. Ездил в Кельн, где огромная выставка «еврейских древностей», масса интересного, напоминающего Александрию[995] (или Одессу[996]), много рукописей и печатных изданий. После 3–4-х лет посетил снова музей христианского искусства (церковного), который необыкновенно вырос (все церкви дарят «ненужную» старину). Но для меня, пожалуй, полезнее всего была выставка (из Нью-Йорка — собрание какого-то Шольца): итальянские рисунки 14–18-го веков, ввиду массы эмблематических изображений.

В Институте много новых студентов, есть хорошие. Один из моих учеников получил премию и золотую (позолоченную!) медаль за работу о «Подростке» Достоевского. Были диссертации — разного качества. К сожалению, пишущий о Ницше в России (хорошо) студент заболел воспалением глаз и на некоторое время выбыл из строя[997].

Интересно, что почти все студенты увлечены чтением старорусских памятников (сейчас Киево-Печерского патерика). Новый Институт на горе, вилла, вид на город — кажется, содействует успехам славистики. — Кстати, в средне-учебных заведениях Бадена-Вюртемберга вводится, как один из обязательных языков, русский. По выбору из нескольких. Пришлось ездить в соседние города читать лекции родителям. Представитель министерства очень помогал разъяснениями.

В «Цейтшрифте» я после смерти Фасмера не печатаюсь: безумная фрл. Вольтнер решила не печатать плохих отзывов о Смоличе, которого все же следует привести к соответственному его дарованиям и пониманию знаменателю! Ищу других возможностей[998]. — Письма Гончарова вообще очень интересны, так, например, он первый в России обратил внимание на Шарлоту Бронте[999]. Но в его романах многое «выцвело» от времени. Менее всего выцвели Тютчев и Гоголь.

Второй том истории русской литературы 19-го века пока еще не кончил, много трудного и неясного. И затем ужасно

трудно составление литературного указателя. В обработке помогают студенты (по преимуществу студентки).

Интересны письма Герцена (27-ой том в двух частях): он просто стал славянофилом; но интересно и то, что он понял свои «грехи» (разного рода, начиная с политических и вплоть до личных). И почти все неприятное — наследие 40-х годов.

В марте буду составлять план изданий на второй год своей серии. Выбор трудноват.

С сердечным приветом — также Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский.

Только что получил от Трудов Отдела Древне-Русской Литературы предложение печатать у них тексты[1000]!

Лист из Вены.

167.

FLOROVSKY
8, Forest St. Cambridge 40, Mass.
Prof. Dr. D. Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz 2 Heidelberg GERMANY
КЕМБРИДЖ, Масс.
25.1.1964

Дорогой Дмитрий Иванович,

Нашел «Молитвы Кирилла Туровского» — в Православном Собеседнике 1857-го года, в том же году что стала печататься там же диссертация Щапова[1001].

Возникает ряд вопросов:

1. Все ли молитвы принадлежат Туровскому — иные из них помечены просто именем «Кирилла мниха», или даже без имени. Сохранились они в сборниках молитв. Впрочем, единство автора может быть установлено единством стиля.

2. По-видимому, всего интереснее «Ярославский Сборник», обследованный Сперанским[1002], так как он ранний — второй половины XIII в. Но статья Сперанского[1003] мне недоступна. Где ее можно было бы достать?

3. Молитвы приурочены к какому-то правилу или уставу, церковному или келейному. К сожалению, у нас нет нигде диссертации В. Виноградова об Уставных Чтениях[1004], где есть матерьял и об Уставах. Я не могу припомнить, есть ли она в Гельсингфорсе.

4. Еще хуже по части греческих молитвословов и типиков, особенно монастырских и келейных. Сводной работы вовсе нет, и нет и хорошего издания текстов.

Вывод — для написания статьи потребуется время.

Молитвы весьма интересны. Но их нужно сравнить и с проповедями — образы, сравнения и т. д., что только может позволить решить вопрос об «источниках» — заимствования или вдохновения.

Это — моя первая реакция. Прочту тексты внимательно, и тогда напишу Вам снова. Но вряд ли без статьи Сперанского можно обойтись.

Во введении нужно сказать, во всяком случае, о литургических кругах, суточном, недельном, и т. д., о структуре литургического дня, и пр.

Судя по словам Кирилла, он довольно тесно зависел от греческого матерьяла. То же можно предположить и о молитвах. Голубинский[1005] о них отзывается весьма одобрительно — «весьма и замечательно хорошие ораторские произведения» вровень с лучшими греческими.

Для Голубинского это очень много.

Жду обещанных изданий.

Μετ’ἀγάνιη Г. Φλ.

168.

3/II.64

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за письмо!

Все Ваши замечания правильны. Я должен установить, где была статья Сперанского и, надеюсь, мы ее получим. Пока получали всё. Даже редчайшие вещи.

Но я предполагаю в виду важности чтения текстов, сначала уже теперь отпечатать молитвы и ждать Вашего введения или послесловия. Однако перед текстами нужно обязательно замечание о значении молитв в истории литературы. Можете ли дать его сейчас? Или его также наберут после текстов. И работу о. Василия Виноградова об уставных чтениях постараюсь достать. Позор, что такими вещами не интересовался никто из историков литературы. С греческими текстами в СШ было совсем плохо (кроме Миня и Питры). Молитвы я читаю, по-моему, напоминают во многих местах и проповеди и, кроме того, «Златоструй» 12 века всего 10 проповедей изданы были Малининым — есть в Гарварде). Но — «напоминает» понятие очень широкое (как где-то острил Шпет «напоминает по сходству, контрасту или какой-либо капризной ассоциации»).

Связь с греческим материалом показана у Виноградова же в статье в «Памяти 100-летия Московской Духовной Академии»[1006] (или похожее название, у меня есть фотокопия).

Три первых книги задержались из-за глупого недоразумения: было напечатано на обороте обложки «при содействии исследовательской комиссии», но деньги не их, потребовали, чтобы перепечатать титульные страницы! И это продолжается уже 5 недель.

Вышел 7-ой том сочинений Блока — там дневники 1911–1912 г.[1007] — многое жутко, и зачем было их печатать? Вероятно, для «разоблачения» разложения буржуазной культуры?

Открыл чешский неизвестный «цизиоян» 14 века, в немецкой рукописи. Историю литературы 1-ый том допечатываю, второй дописываю, надо начинать третий. Но есть и еще работы, и мало помощи. В следующем году будет здесь, вероятно, Гергардт (из Гамбурга). Сейчас рецензирую диссертации и габилитационную работу (среднего качества, но лучших нет).

Сердечный привет и искренняя признательность! Привет Ксении Ивановне!

Ваш Дм. Чижевский

169.

Florovsky
8, Forest St. Cambridge 40, Mass.
Prof. Dr. Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz 2/I Heidelberg GERMANY
Кембридж, Масс.
Февраля 25, 1964

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо. Постараюсь написать о литературном значении древних молитв как можно скоро.

В этом семестре я объявил семинар по «Война и Мир». Образовалась небольшая, но толковая группа. Меня лично всего больше интересует историософская идеология Толстого[1008]. Кое-что уже было сделано по части вскрытия его «источников», но есть у меня и совсем новые наблюдения, все по части его «архаизма». Старые статьи о «философии истории» в «Война и Мир», например, Кареева[1009] или М. М. Рубинштейна[1010], обе в «Русской Мысли», мало удачны, и слишком «критикуют» Толстого, вместо того, чтобы его истолковать. Любопытно, что с самого начала, еще прежде чем весь роман был опубликован, и даже написан, вернее закончен, рядовой читатель был увлечен, а «критика», более публицистическая, чем литературная, негодовала. И это продолжалось до недавнего времени. Шкловский[1011], например, упрекал Толстого в «исторической недобросовестности»[1012], а другие — в историческом невежестве, начиная с Тургенева. Даже по сборнику Зелинского[1013], который кончается на 1870-м году, это очевидно. Говорят, Владимир Соловьев находил, что и «Война и Мир» и «Анна Каренина» попросту тошнотворная скука[1014]. Многое в этой критике понятно, по крайней мере, исторически, по условиям времени. Теперь же, в советской науке, принято возвеличивать «Война и Мир», по соображениям патриотическим, как принято там прославлять и Двенадцатый год, и ругать Наполеона. Характерен в этом отношении Тарле, ставший под старость военно-

патриотическим историком. Думаю написать большую статью, хотя и не знаю, где печатать. Подходит и «юбилейная дата» — первая редакция первого тома, «1805 Год» появилась в «Русском Вестнике» 1865 года. Овсянико-Куликовский когда-то назвал «Война и Мир» нигилистическим эпосом[1015], и это правда, если определять «нигилизм» как «разоблачение героев». «Война и мир» совершенная антитеза «Героического» Карлейля[1016]. И Карлейля тоже можно завинить в «исторической недобросовестности». Во всяком случае, историк он был весьма своеобразный, под стать Толстому, кум ира ет студио.[1017] С другой стороны, многие профессиональные историки, в особенности «в доброе старое время», писали не что иное, как романы и памфлеты, — не только «несвященной памяти» господин Гиббон[1018], но даже Моммзен, времен Римской Истории[1019]. И насчет «духа времени»[1020] тоже не так просто. Я весьма сомневаюсь насчет «Камо грядеши»[1021], несмотря на высокую оценку Фаддея Францевича Зелинского (в «Вестнике Европы» 1918-го года)[1022]. Кажется, только у Вальтер Скотта[1023], в его шотландских романах, этот «дух» подлинный, а даже у Гюго[1024] больше антиквариата. — Однако, пора кончать.

Наш общий привет. Какие планы на лето?

Ваш Г. Флоровский

170.

DMITRIJ TSCHIŽEWSKIJ DR. PHIL., PROF.
AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG 69 HEIDELBERG
UNTERER FAULER PELZ 2
TEL. 24 117 oder 54 453
18.5.64

Дорогой отец Георгий!

Не ответил Вам на Ваше интеснейшее письмо о Толстом и Кирилле Туровском. Занят печатанием! А затем мало-полезный «юбилей» [1025]: до сих пор не могу кончить связанной с ним переписки.

Статьи Сперанского (для Кирилла Туровского) так и не достал. Надеюсь, что Вам все же удастся дать нам введение к публикации молитв. Они текстуально и языково <u>весьма</u> интересны и мы уже готовим клише по «Православному Собеседнику». Пришлем Вам оттиск (или 2?), чтобы Вам удобнее было работать.

Первый том «Истории литературы 19 в.» почти готов. Пишу второй и масса трудностей.

Печатаю диссертации.

Летом в августе три конгресса: частный по поэтике, 5-ый фонетический и 5-й же эстетический. Затем хотел бы 2–3 недели отдохнуть (чего уже давно не делал) во Фрейбурге. Сейчас я завален работой, так как читаю еще и во Франкфурте (2 дня в неделе), и, кажется, придется еще ездить в Кельн с докладами.

Что скажете об оживлении формализма?

Сердечные приветы и найлучшие пожелания! А где Вы летом? Привет Ксении Ивановне. Ваш Дмитрий Чижевский.

Сейчас в Кельне конгресс, на котором будут (первые) учителя русского языка.

171.

ANSGAR MISSIONS Hotellet
Aarhus C, 18.VIII.1964

Дорогой Дмитрий Иванович,

Не удивляйтесь: я здесь на конференции, вместе с Ксенией Ивановной, и мы пробудем в Оргусе до 1 сентября. По пути сюда мы останавливались в Париже и съездили на неделю в Пиринеи (включая поездку в Лурд), а отсюда еще поедем в Англию — в Лондон и Оксфорд. 11-го сентября мы должны быть в Кембридже и затем будем спешно переезжать в Принсетон — к началу семестра. Процедура укладки и переезда, особенно перевозки книг, весьма неприятна. У нас уже есть квартира в Принсетоне, но я не знаю N дома (на Nassau Str., против Университета), но можно писать

на Университет, Department of Religion. Переехать до поездки в Европу не удалось, т. к. квартира переделывается и ремонтируется и не будет готова до 1 сентября. За мной остается Office в Divinity School в Гарварде, так что можно часть книг оставить. И кроме того я буду приезжать два раза в месяц читать лекции в Греческой семинарии в Бруклайне.

Июль и август — мертвый сезон в Париже, т. ч. мы никого не видели. На съезде здесь из общих знакомых только Шлинк.

Оргус мне отчасти знаком, так как я был здесь — и читал лекции в Университете — осенью 1946 года. Город весьма приятный. В Университете сейчас каникулы. Я видел только Мунка (который когда-то написал дельную книгу о Клименте Александрийском, а недавно издал томик об Апостоле Павле, который привлек внимание). Он едет на весь год в Принсетон, читать лекции в тамошней Семинарии (пресвитерианской).

Если есть время, напишите мне, пока мы здесь (до конца этого месяца).

Ксения Ивановна шлет сердечный привет.

Ваш всегда

Μετ’άγάνυυς <νκτ πρατρού>

Γεωργεος Θλορουσκy.

172.

Prof. Dr. D. Tschiževskij
69 Heidelberg Unterer Fauler Pelz 2
Telefon 24 117, 54 453
23.8.64

Дорогой отец Георгий!

Жаль, что Вы в Европе, но так далеко. Впрочем, на прошлой неделе я был на фонетическом конгрессе в Мюнстере, т. е. на полпути в Данию. Было 14 чехов, совершенно свободно общающихся с нами, поляки, румыны, венгры, а русская делегация не приехала. Впрочем, не приехали и американцы «якобсоновской» группы. Собирался в Амстердам,

но решил лучше писать здесь разные вещи. В середине сентября небольшой съезд по поэтике, в конце того же месяца еду в Австрию. О Вашем предстоящем переезде в Принстон уже знаю (слухом земля полнится).

Я в истекшем семестре читал лекции здесь, во Франкфурте и каждые 2 недели в Кельне. Не уставал! Но времени для работы было мало. И запустил корреспонденцию. Между тем, вышла моя история литературы 19 в. первый том[1026], затем «Киевопечерский патерик»[1027], произведение Пахомия Логофета (по изданию Яблонского) [1028] и две книги Кирилла Туровского (рассказы[1029] и молитвы[1030]). Кроме того, сербохорватский и чешско-латинский материал. «Pampaedia» выходит 2-м изданием[1031]. Исправлены опечатки (их довольно много!). Молитвы, кстати, ждут Вашего введения и могут ждать год[1032]. Текст же я Вам вышлю. Кроме того, Белый: Котик Летаев[1033]. Что из этого Вы получили (посылает издатель)?

Рад, что застал Ваше письмо своевременно, чтобы еще успеть ответить.

Иных новостей, кажется, нет. Зимой буду читать и здесь и в Кельне. Там хорошие студенты. У меня выходит несколько диссертаций (Гораций в России[1034], две работы об Андрее Белом[1035], о Державине[1036], польская работа[1037] и т. д.).

В следующем году я мог бы издать или неизданного Соловьева или Победоносцева, если Вы напишете хотя бы краткое предисловие.

Имею новый Институт: виллу в 19 комнат, с садом (13 роз, дикие вишни, альпийская флора!) и даже с бассейном (2 золотых рыбки и 4 карликовых карпа). Сообщите Ваш адрес из Принстона.

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне!

Таня в этом году не приезжает, печатая наконец свой словарь к Слову о полку Игоревом[1038].

Всего найлучшего Ваш Дмитрий Чижевский

173.

Silent Night
<Без даты: конец декабря 1964>[1039]

Дорогой Дмитрий Иванович,

Сердечно поздравляем. Ждем — и надеемся увидеть Вас и в Принсетоне.

Давно не было вестей от Вас.

У нас мало нового. Много работы всяческой, но подвигается она медленнее, чем было бы нужно. На это полугодие большие планы и их нужно во что бы то ни стало осуществить. Перевод «Путей» подвигается, но предстоит еще редактирование, чтобы сделать книгу понятной для «иностранного читателя». В этом семестре буду опять разбирать в семинаре «Войну и Мир». Благо, студенты очень дельные.

Ксения Ивановна кланяется.

С любовью Ваш Г. Флоровский

174.

DMITRIJ TSCHIŽEWSKIJ DR. PHIL., PROF.
AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG
Новый адрес Славянского Института
(по которому лучше писать и мне лично)
69 HEIDELBERG UNTERER FAULER PELZ 2
TEL. 24 117 oder 54 453
28.3.65

Дорогой отец Георгий!

Очень давно о Вас ничего не знаю. Таня сообщила мне Ваш адрес.

Позвольте задним числом поздравить Вас с Новым годом. Я этой зимой был переобременен работой: кроме Гейдельберга, где у меня все еще нет преемника, я читал лекции и в Кельне.

Вышли кой-какие мои книги — т. е. мною изданные. Вышлю Вам, получив от Вас ответ, обе книги Кирилла Туровского. «Молитвы» пока без Вашего введения, которое будем ждать так долго, как Вам угодно.

Кажется издано прилично.

Вышло новое издание (второе) «Пампедии» Коменского; сейчас я с одним коллегой издаем по-немецки 3 тома Коменского[1040]. Вообще есть дела. Каталог своих изданий высылаем вместе с книгами. Сейчас закончил «Сравнительную историю славянских литератур» с примерами текстов[1041].

Очень жду от Вас известий. Боюсь, что наш «враг» (социолог и антисемит) посылает письма, пришедшие на мой старый Институтский адрес (Гауптштр. 126), назад. Если Вы такое письмо получили, сообщите, пожалуйста.

Надеюсь, что и Вы и Ксения Ивановна здоровы. Я пока также.

Сердечные приветы Ваш Дм. Чижевский

175.

Prof. Dr. D. Tschiževsky
2, Unterer Fauler Pelz Heidelberg
Allemagne
Ментона, 1965, 21.VII.

\+

Сердечный привет. Отдыхаем на юге. Ни в Монте Карло, ни в казино[1042] не были и не собираемся. Но «Три разговора» происходили в Ментоне и, кажется, там же были написаны.

31-го вечером уже должны быть дома, в Принсетоне. По пути остановимся в Гамбурге, для краткого патрологического семинара (Kretschmar[1043]). Давно не было вестей от Вас. Слышал о Вас недавно от Шлинка.

Μετ’άγάνιη Г. Φλ.

176.

PROFESSOR G. FLOROVSKY
2 NASSAU STREET PRINCETON, N. J.
<Без даты: конец лета 1965>[1044]

Дорогой Дмитрий Иванович,

Давно Вам не писал, да и от Вас тоже не было вести. Слышал о Вас от общих знакомых по Гейдельбергу, в частности, от Шлинка.

В июле были в Европе: в Париже, в Берлине и Гамбурге, а потом спасались от холода и дождей в Ментоне. Поездка была краткой, так как я стремился домой, чтобы использовать для работы свободное время — до начала семестра. Правда, у меня осенью будет только один семинар, Русская литература и Религия, и к нему много готовиться не нужно. Предполагается второе издание «Путей» (по-русски) и для этого нужно немало сделать, тем более, что я хочу прибавить новую главу, о периоде 1917–1946 или даже до сих дней — естественного рубежа нет. Это включает и эмиграцию. Пока еще только собираю матерьял. Конечно, нужно пересмотреть и первые главы, учитывая разработку древней литературы за последние три десятилетия. Если у Вас найдется время сделать замечания или поправки, буду страшно благодарен. Вы ведь этой книги не рецензировали. Серьезных возражений вообще никто не предъявлял, покойный о. Василий только едко меня обличал по пустякам в своей «Истории»[1045]. До свободы мысли и суждения мы так еще и не доросли. Видели ли Вы бестолковую (или глупую) книгу Зернова — по-английски — о «Русском Религиозном Ренессансе»[1046]? Это — симптом. Такие книги теперь принято хвалить. А, между тем, это еще хуже, чем Валентин Сперанский[1047], который, говорят, готовился к магистерскому экзамену по старому словарю Брокгауза и Эфрона, за что и был позорно провален покойным П. И. Новгородцевым[1048].

Здешняя университетская библиотека успешно пополняется сейчас — я имею в виду Славянский отдел — микрофильмами и фотостатами. На этот отдел есть особая ассигновка.

Славянский отдел слаб и в преподавателях. Студентов мало, но есть и очень неплохие. Один из них представил для моего прошлогоднего семинара по «Война и Мир» прекрасную работу о влиянии Герцена на «философию истории» у Толстого.

Давно уже Вы ничего не присылали из Ваших книг и оттисков. — Жду!

Ксения Ивановна кланяется.

Μετ᾽ἀγάνιη Г. Φλ.

177.

4 сентября 1965

Дорогой отец Георгий!

Очень был рад Вашему письму. Думаю, Ваше письмо (последнее, вероятно, уже давно) было одним (здесь, кажется, единственным) моим врагом («и устрица имеет врагов»)[049], социологом и свиньей, сейчас поселившимся в моем прежнем семинаре, послано (как и другие письма) назад с отметкой «переехал, не оставив адреса». Только некоторые вернулись адресатам: это продолжалось 3 или 4 месяца, пока ректор <не> прекратил это безобразие.

Во всяком случае, после моего последнего письма — уже почти год тому назад — ответа от Вас не было. Этим летом была открытка из Ментоны.

Очень рад, что вы работаете над «Путями». Охотно — найду время — сообщу Вам всякие новости для первых глав (есть сенсации перворазрядные! не замеченные славистами, не читающими математических и астрономических журналов[1050]). Печатаю я сейчас только книги, свои и чужие. Только что закончил сравнительную историю славянских литератур (с примерами). Теперь осталось из моей жизненной программы только еще 10 книг (частью небольших). Сейчас начал книгу о Гоголе[1051] и книжку об эмблематике[1052].

Ваши «Пути» нам страшно нужны! Может быть, стоит их перепечатать без изменений пока фотографически? Ведь второе издание будет, по крайней мере, в 2-х томах? Напишите об этом. Я могу тут издать без изменений.

Славистов все больше, но «готовых» нет. Я габилитировал одного полиглота (без мыслей)[1053], сейчас габилитирую блестящего полониста[1054]. Получил медаль за работу о Достоевском (формалистическую) один мой ученик; книга

вышла[1055]. Было еще несколько хороших и посредственных диссертаций. Из каталога узнаете. Нашлись интересные рукописи в разных библиотеках[1056], некоторые уже издаем.

Главная моя «трагедия» — я уже перешел за границу законного возраста (но здесь можно читать до 100 лет), читаю дальше и не имею преемника. Есть вообще уже ряд свободных славистических кафедр (даже Бонн! Вюрцбург, Марбург)... Но, не получив права на пенсию (приехал сюда в возрасте 61 года), должен был принять кафедру в Кельне (в надежде, что здесь кто-то будет новый[1057]) и езжу каждую неделю на 3 дня туда и 3 дня читаю здесь. Пока не устаю, но долго это продолжаться не может; обременяют «дела» по Институту. Вы еще не видели нового Института: он на горе (не очень высоко), вилла с садом, 19 комнат, бассейн с золотыми рыбками... Денег на книги недостаточно, но постепенно мы богатеем (сейчас уже около 35 000 книг).

Из каталога Вы увидите, что мы уже перепечатали молитвы Кирилла Туровского. С кратким предисловием в пол страницы. И очень бы хотели Вашей статьи, которая выйдет отдельной книгой или брошюрой. Из ожидающихся работ моих учеников интересна — о Тютчеве (но почти не о содержании — о форме)[1058], об Анненском с использованием всех его статей (а он писал довольно много с 80-х гг.)[1059], а главное о Ницше в России (материал собран в Гельсинках и Ленинграде)[1060] и о Шопенгауэре в России[1061].

Из Америки много писем, но мало посещений. Сейчас здесь, т. е. в Европе, Сергей Зеньковский. Таня хотела приехать на год, но вместо этого перешла в Детройт. От нее только я и слышал о Вас. Лидия Израилевна была здесь летом, ездила в Прагу (кажется, даже видела Вашего племянника). Встречала профессоров (католических). Впечатление мрачное. Но чехам разрешено ездить к нам. У меня было уже в этом году 4 чешских доклада. Никакого коммунизма ни у кого нет и многие работают хорошо. Из Польши также были визиты — там просто общий антикоммунизм: главный идеолог философский (эстетик) С. Моравский[1062] пишет статьи про-

тив реализма (я их реферирую, конечно, осторожно[1063]) и открыл у Маркса — в традиции Шиллера, тезис, что «будущий человек» в социализме будет «homo aestheticus»!

Русских в Германии все меньше и все они или французы или англичане, изредка немцы и, кажется, единственные поклонники советской литературы. Хотя и там с колебаниями, по крайней мере, перепечатки старого-вечного (вплоть до обещания издать «прогрессивного» Влад. Соловьева!).

Жду от Вас и предложений дальнейших изданий (на них дает деньги один миллионер, одна из жен которого была польского происхождения).

Каталог высылаю одновременно. В нем отмечены вышедшие и заканчивающиеся печатанием книги. «Корсунская легенда» Вашицы вышла с дополнениями автора[1064].

Итак — жду писем и буду отвечатъ аккуратно. Если есть у Вас возможность давать хоть краткие заметки или рецензии, буду очень признателен. И издатель будет

<Обрыв копии>.

178.

Принсетон, Нью Джерси
Октября 18, <1965>[1065]

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо. Пишу я Вам всегда на Ваш домашний адрес. Сборник в честь Вольфсона наконец вышел. Издан хорошо, три тома, из них один весь по-еврейски, так что не знаю, что в нем — подозреваю, что попросту еврейский перевод или резюме английских статей. Печатали в Иерусалиме. Гарвардских участников меньше, чем я ожидал: Анастос[1066], Йегер, Нок[1067], Вильямс, Мортон Уайт[1068] и я. Мою статью[1069] я Вам уже послал отдельно. Хотя она и на очень специальную тему, прочтите. Тексты следует читать «филологически», то есть «медленно», и это далеко не всегда делается — поэтому их так часто не дочитывают.

Прилагаю объявление о новой антологии по русской философии[1070] — я еще не видел самих книг. Но проспект на-

водит на сомнения. Составителей я не знаю, но Клайн[1071] — человек весьма скучный, хотя и благонамеренный и трудолюбивый. «Академическая» философия, да и не она только, отсутствуют вообще, и странно, почему Лосского и Франка загнали целиком в эмиграцию. Правда, и в таком виде издание не бесполезно. Несколько раньше вышла маленькая антология под притязательным заглавием «Последние вопросы», с пустословным введением Шмемана[1072], — совершенно случайный подбор нехарактерных извлечений из Вейдле[1073], Федотова, Бердяева, Федорова и т. д. Антологии Франка[1074] — по-русски, хотя сделана она была для английского несостоявшегося издания, — еще не видал. Бубнов[1075] включил в свою антологию[1076], по крайней мере, и Несмелова, и Евгения Трубецкого — Сергея Трубецкого вообще забыли — оригинального у него было немного, но интересное было — в статье о «Природе человеческого сознания» [1077]. Даже Яковенко[1078] сделал бы лучший — и более грамотный — выбор. Дело здесь не только в незнании: Клайн ведь переводил Зеньковского[1079]. Впрочем, и у самого отца Василия был довольно странный вкус: он даже Кареева[1080] принимал «серьезно» как философа, а к философам «серебряного века» относился с раздражительной небрежностью, и, в частности, к Лосеву. Кстати, что у Вас есть из книг Лосева? Я бы хотел заказать фотостаты того, чего у меня нет. Понемногу я подобрал почти все статьи Юркевича. Почти все нашлось в Гельсингфорсе.

У меня случайно сохранилось Ваше старое письмо — еще 1937-го года — с поправками и дополнениями к «Путям»[1081]. Буду Вам очень благодарен, если найдете время сообщить указания для первых глав. Конечно, я не мог за всем уследить, да и не все есть в здешних библиотеках. Я не хотел бы воспроизводить старое издание. Кстати, в Анн Арбор сделали фотостат — без моего ведома. Все-таки это — мой главный опус, и мне хотелось бы его довести до относительной полноты. И для XIX века нужно сделать дополнения, и кое-что переписать заново. Не думаю,

чтобы в СССР решились переиздать даже «прогрессивного» Соловьева. Кстати, что Вы скажете о новой немецкой книге о Соловьеве, с предисловием Степуна, — Эдиты Клум[1082], вышедшей в этом году в Мюнхене, в серии «Славистише Бейтрэге». Я ее только сегодня взял в библиотеке. Один из моих полу-учеников по Гарварду, Зденек Давид, чех, работает над переработкой своей докторской диссертации о Соловьеве[1083] (начатой еще под крылом Карповича). Ему удалось получить кое-что неизданное из Ленинской библиотеки в Москве, в том числе письма Соловьева к Достоевскому[1084], в которых, впрочем, мало важного. Опять-таки, и давно известный матерьял не был прочитан «медленно». Евгений Трубецкой даже забыл о рецензии Соловьева на его собственную книгу о Григории VII! напечатанную в толстом журнале. Я ее теперь переиздаю — с предисловием у иезуитов в Риме[1085].

Между прочим, попадалась ли Вам статья о Карсавине[1086] — его жизни и смерти — в Ориенталиа Христиана Периодика, том XXIV, за 1958 год[1087]? Статья написана немцем, который был в том же лагере — Invalidenlager № 4 in Abesi an der Ussa, <unlesrl. > mitten den Polarkohlenbezirken von Inta und Workuta[1088] — что Карсавин, но прибыл туда на другой день после его смерти — 12.VII.1952[1089]. Незадолго до смерти он перешел в католичество[1090] — в лагере был священник из Литвы. В статье много интересного, и даже трогательного. Но у меня к Карсавину сердце не лежит, в особенности после того, как я прочел — в Гельсингфорсе — его «Поэму о смерти»[1091]. А о католичестве я не могу забыть его «Уроков отреченной веры»[1092] в Евразийском Временнике, и многое другое. Когда-то Владимир Соловьев записал в альбоме в ответ на вопрос «Чем Вы хотели бы быть?» — «Самим собою, вывернутым на лицо»[1093]. Я видел Карсавина три раза в жизни, и два только раза лицом к лицу, но у меня всегда было непреодолимое желание «вывернуть его на лицо» и заставить быть «самим собою»[1094]. Автор статьи считает, что его сослали — в 47 или 48 году — за «идеализм». А мне

сдается, не за евразийство ли[1095], как и Савицкого. Во всяком случае, он занимался и «политикой». В начале 20-х годов Карсавин печатал немало по-немецки[1096] и не все это мне доступно. Пишу об этом, так как сейчас собираюсь писать новую главу — о периоде между двух войн, включая эмиграцию. У Карсавина много общего с Франком, но какая разница — с Франком я тоже не соглашаюсь, но ему невозможно не «доверять». Он всегда на лицо и сам собою. Может быть, это — от семитической крови. Такое же впечатление у меня всегда было от Шестова, с которым тоже я мало в чем соглашался: «израильтянин, в нем же несть льсти»[1097]. С Карсавиным же было как раз наоборот. Начиная уже с его «Философии Истории»[1098] и статьи «О свободе» в № 1 «Мысли»[1099].

Переиздание «Предмета Знания»[1100] очень приветствую. На мой вкус, это самая лучшая книга Франка — «Душа человека» много слабее. Было бы хорошо издать сборник статей Флоренского — их мало кто знает, и судит о Флоренском только по «Столпу». Кстати, интересно восстановить историю текста: первая редакция была напечатана еще в 1906 или 1907 году в «Вопросах религии», — я пока не могу их найти теперь, — без загромождения цитатами, и в более ясном изложении. Странным образом, кое-что из неизданных произведений Флоренского переправлено на Запад, не без расчета на издание. Вы, конечно, знаете интересную статью о Флоренском — советского периода — «Евгения Модестова» (псевдоним), в «Мостах» 11[1101]. Я ищу теперь сборник «Феникс», со статьей Флоренского[1102], — он был в Земгоровской библиотеке в Праге.

Что Вы думаете о Победоносцеве — то есть, о собранных мною забытых его статьях 1857–1873 года? Бёрнс из Блумингтона заканчивает свою книгу о нем[1103] — по-видимому, он кое-что получил из архивов. И я хотел бы напечатать свою работу раньше него. Материал он собрал довольно полно — судя по уже напечатанным главам, но Победоносцева понять все же не может.

Вы обещаете отвечать аккуратно. Буду теперь ждать ответа.

В общем у нас все благополучно — пока, так как мое положение здесь «временное», хотя и не без твердых надежд.

Ксения Ивановна шлет привет. Ее последнее достижение — мой портрет, на мой взгляд, исключительно удачный.

Я не знал, что Таня перешла в Детройт.

Вышла книга моего брата — издание Давида, у Мутона[1104]. Я ее еще не имею. Заканчивает большую работу о Петре Великом[1105].

Μετ'ἀγάνιη Г. Флоровский

179.

21/X.<1965>[1106]

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за письмо. Из него я прежде всего увидел, что Нок (в противоречие со здешними слухами) жив. Вашей статьи еще нет. Мой сборник[1107] почти готов, но вообще все книги печатаются медленно. Я сейчас кончаю печатание нескольких (чужих) книг и начинаю печатание 2-го тома истории литературы 19 в. (только половина 2-го тома) и начинаю печатание небольшой сравнительной истории славянских литератур с примечаниями и примерами. Пишу (дописываю) книгу о Гоголе и книжку об эмблематической литературе.

Хрестоматий еще не видел. Но Франку хрестоматия также не очень удалась. Жаль.

Книг Лосева у меня не осталось: они все в Галле[1108]. Юркевича я достал наконец статью о Платоне и Канте[1109]. Нужна она Вам? Анн Арборовский фотостат Вашей книги до меня не дошел. Она нам очень нужна. У меня пишут два хороших студента: о Ницше в России (студент пробыл год в Гельсинках и был в Ленинграде) и о Шопенгауэре в России.

В СССР и даже в ЧСР и в Польше некоторая реакция — даже издание Коменского приостановлено, также польский сборник поэтов барокко. В стихах Пастернака (боль-

шой том) пропущено десятка два стихотворений — почти исключительно с религиозной таматикой! Книги Клум я еще не читал: на днях она мне ее даже лично привезла (!), но диссертации у Степуна все небрежны (например, ужасная о Герцене[1110]).

Тексты Победоносцева мы могли бы издать быстро, но нужно Ваше введение, хотя бы краткое.

Что Вы получили из изданных мною книг?

Карсавина я видел несколько раз. Конечно, он был лицедей, и в этом смысле готов был иногда жертвовать и своими собственными убеждениями. Переход в католичестяво сейчас был больше из «нужды» — нет русского священника, а есть католический. В этом (отчасти) основа католицизма Лидии Израилевны[1111]. Его работ (Карсавина) здесь нет. Если бы Вы дали библиографию статей Флоренского, мы могли бы их издать. «Феникс» буду искать. Сейчас в Германии есть почти все! и мы, например, получаем книги из Гелсинки и даже из Москвы — даже редкие (с наклейкой «на дом не выдаются»), иногда приходят через неделю после заказа. Мы стараемся по мере материальных возможностей делать микрофильмы или фотостаты.

Я приглашен на семестр в Лос Анжелес (платят 10 000 дол.), но пытаюсь перенести приглашение на осень 1966 г., так как здесь есть диссертанты и нет преемника мне. Нет профессоров еще в Бонне, Марбурге и Вюрцбурге и приват-доценты плохи. Я габилитировал одного (слабоватого), но он сейчас же ушел в Гамбург. Сейчас габилитирую блестящего поляка (языковеда).

Книги Антония Васильевича (у Мутона) не было и на «книжной ярмарке» во Франкфурте неделю тому назад.

Таня в Детройте только с этого семестра.

Я — увы! — читаю и в Кельне. Между тем, стал немного уставать.

Нельзя ли сфотографировать Ваш портрет? Мы собираем.

Не стоило ли бы переиздать Вашу книгу пока фотографически? Дополнения я постораюсь прислать — есть

кое-что заслуживающее внимания. Максимальная сенсация — буду об этом писать в Новом Журнале — перевод (эпохи жидовствующих, вряд ли с ними связан) комментария к Евклиду Маймонида и «Сфер» Сакробоско[1112]! (из тех же кругов). О последнем прошу пока молчать, так как я, может быть, получу те рукописи!

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский.

Спасибо за голландский ребус! Я пока нашел два несоответствия. Между тем, тут такие вещи печатаются часто и я обычно нахожу все 15 или 20 «ошибок» или, по крайней мере, 14 или 19!

Д. Ч.

Машинка плохо пишет. Надо чинить!

180.

PROFESSOR G. FLOROVSKY
2 NASSAU STREET PRINCETON, N. J.
Prof. Dr. D. Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz 269 HEIDELBERG (Western) GERMANY
ПРИНСЕТОН, Н. Дж.
27 Октября, 1965

Дорогой Дмитрий Иванович,

Вчера получил Ваше письмо (от 21-го) и спешу ответить сразу, а то накапливается груда писем, с которой трудно справиться. Я буду очень рад, если Вы сможете издать Победоносцева. Тексты я Вам послал в свое время, и думаю, Вы их легко найдете. Если же они затерялись, могу прислать снова. Конечно, нужно введение — оно уже почти написано и может быть готово в несколько недель (до Рождества). Только я писал по-русски — возможно ли устроить немецкий перевод? Всего страниц 20–25. Остановка за тем, что нужно поехать или в Нью-Йорк или в Гарвард и просмотреть статьи Победоносцева за «либеральный» период «Русского Вестника». В Принсетоне заказан весь комплект Русского Вестника на микрокартах из Швеции, но труд-

но сказать, когда они прибудут. Победоносцев до середины 60-х годов был несомненно «буржуазным либералом». Есть интересный матерьял.

Вашего студента, пишущего о Ницше, встречал в Гельсингфорсе и даже сделал ему несколько указаний. Он произвел хорошее впечатление. О Шопенгауэре в России пишет кто-то в Гарварде, у Сечкарева.

Библиография Флоренского — без точных ссылок — напечатана в конце его брошюры «О мнимостях в геометрии».

Ваших изданий я уже весьма давно совсем не получал, больше года, во всяком случае. В частности, у меня нет Вашей новой Истории литературы. Не получал и оттисков.

Вышел сборник в честь Тимашева[1113] — его не видел, кроме статьи Вернадского, о Никоне[1114], которую он мне прислал.

Сообщите мне, пожалуйста, адрес фон Кампенгаузена, — я хочу ему послать мой оттиск о Коптском авве: я его там цитирую.

Есть небезынтересные статьи по русской культурной истории в Итальянских журналах, в частности, в Неаполитанских «Анналах». Интереснее всего, по-моему, Рикардо Пиккио[1115].

Я еще не решил, что делать с «Путями». Фотографическое воспроизведение старого издания только помешает новому. Кроме того, издавать перевод с первого издания нежелательно. В нем очень многое устарело (в первых главах, особенно), и есть немало пробелов. Я готов — и имею возможность — переработать всю книгу, что на общей конструкции, впрочем, не отразится. Нужно прибавить новую главу.

Очень интересно то, что Вы пишете о Маймониде и Сакробоско.

Будет очень приятно, если Вы приедете в Лос Анжелес. Не минуйте и Принсетона. Расчитываем быть там и осенью 66-го года.

С. Зеньковский на меня за что-то рассердился и перестал писать. На мой взгляд, он постепенно становился серьез-

нее, но не уверен, вполне ли он преодолел пробелы своего не-гуманитарного предварительного образования.

Ответьте мне поскорее насчет Победоносцева.

Наш общий привет.

Μετ’άγάνιη Г. Флоровский

181.

6/XI.<1965>[1116]

Дорогой отец Георгий!

Спешу ответить на главный вопрос Вашего последнего письма. Конечно, мы можем печатать Победоносцева с Вашим (русским или английским) введением (можем, если хотите, перевести его на немецкий язык). Но обычно нам нужно получить деньги, имеющиеся, но подлежащие каждый раз специальному «освобождению» (нужно их «freimachen»).

Это возможно, когда будет Ваша рукопись. Список статей, конечно, сохранился. И здесь также кто-то хотел писатъ о Победоносцеве, но узнав о существовании этих статей, от этого плана отказался.

Свои издания: моего вышло очень мало, сейчас печатается История русской литературы 19 века, том II, 1-ая часть и «Сравнительная история славянских литератур», небольшая, но написанная наново, с примерами... Вряд ли обе вещи выйдут до Рождества. Но есть и еще кое-что чужое, что постараюсь прислать. Может быть, о некоторых вещах напишете? В СШ пока обе мои серии продаются слабо.

Сердечный привет Вам и Ксении Ивановне. Один из коллег был в Праге, привез привет от Петра Николаевича[1117]. Чехи же вообще приезжают часто. Сейчас я приглашен там и в Польше печататься. Должен теперь писать. Еду в Кельн и буду здесь снова относительно свободен через неделю.

Ваш Дмитрий Чижевский.

О Шопенгауэре пишет также какая-то девица в Колумбии (?). Но Сечкарев от философии (да и от науки вообще) несколько поотстал, что показывают его последние книги.

Русский Вестник у нас есть за десятилетия (до конца 19 века). Нужно ли Вам что-либо оттуда? Из Швеции микрокарты приходят сюда довольно быстро.

Дм. Ч.

Адрес Campenhausen'a: Prof. Dr. Freiherr H. von Campenhausen 69 Heidelberg Ladenburgerstrasse 69 (sic!).

С. А. Зеньковский здесь и на Вас вовсе не сердится. В Лос Анжелес вряд ли я приеду до осени 1966 года.

182.

PROFESSOR G. FLOROVSKY
2 NASSAU STREET PRINCETON, N. J.
Prof. Dr. D. Tschizewsky
Unterer Fauler Pelz 269 Heidelberg (W.) GERMANY
Принсетон, 17.11.1965

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо — и адрес Ф. Кампенгаузена.

Предисловие я напишу по-русски — печатать его всего лучше в немецком переводе, переводя цитаты из русских источников с оригинала, а не с английского перевода. Мне остается просмотреть Русский Вестник — у нас в библиотеке как раз получили микрофиши за все годы. Кроме большой статьи Победоносцева — о необходимых реформах в гражданском судопроизводстве — там могут обнаружиться и другие статьи его же, на которые не обращали внимания. Я знаю, во всяком случае, одну из них — о Тишендорфе и Синайской Библии[1118]. Кроме того, нужно проверить мои выписки из воспоминаний Победоносцева, изданных — в отрывках — Бартеневым в «Русском Архиве»[1119]. В своем предисловии я прежде всего даю характеристику статей издаваемых — в контексте известного о связях Победоносцева в конце 50-х и начале 60-х годов. В это время он был в тесной дружбе с Кавелиным и Чичериным. «Николаевский режим» он попросту ненавидел, что так резко сказалось в его «памфлете» на Панина. Докладные записки Победоносцева в «Трудах» по подготовке Судебных Уставов с идеологической стороны мало интересны. Впрочем,

полного комплекта Трудов я не нашел, и экземпляр, которым я пользовался, бестолково переплетен. В заключение я поставлю вопрос о причинах, или мотивах, «поправения» Победоносцева после 63-го года, на который ответить трудно, за скудностью откровенного матерьяла. Победоносцев любил недоговаривать, особенно в позднейшие годы. Я расчитываю сделать это к Рождеству.

Насколько я припоминаю, копия статей была мною Вам послана несколько лет тому назад. Поищите. У меня есть еще один экземпляр, переписанный на машинке, но послать его я смогу только по окончании предисловия.

Очень жду Ваших изданий.

Нового мало. Работы много, и разнообразной.

Получил антологию Франка. Согласен с Вами, что она довольно слаба. Но антологии вообще трудное дело и даже безнадежное. Сейчас мне предлагают взяться за издание серии патристических антологий — по предметам или темам. Это несколько легче, так как можно включать большие фрагменты. Американская антология по русской философии, несмотря на трехтомный объем, весьма неудовлетворительна, и я удивляюсь, что Клайн, человек без полета, но очень знающий, не дал лучших советов. Во всяком случае, он, по крайней мере, внимательно прочел Зеньковского, которого переводил. Впрочем, и Зеньковский имел свои пристрастия, иногда непонятные.

Ксения Ивановна шлет привет.

Всего лучшего.

Привет Вашим ассистентам.

Μετ’ἀγάνιη Г. Φλ.

183.

20.11.65

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за скорый ответ!

Вы меня плохо поняли: присланные Вами статьи Победоносцева <u>не</u> <u>потеряны</u>! Так что о них <u>не</u> заботьтесь. Если бу-

дут еще статьи, то сначала известите меня, где они: Русский Вестник у нас почти комплект, так что можем сделать быстро ксерограммы, с которых можно будет набирать для печати. Только если здесь этих номеров нет, будем просить Вас о присылке.

Предисловия будем ждать. Важно его иметь, чтоб определить объем книги и цену ее. Предисловие переведем. Издатель высылает Вам наши издания.

Ассистент цум-Винкель был в России: всех встретил, и сейчас будто бы говорят откровенно, но боятся будто возможных изменений.

Старорусский словарь не выйдет вообще. Умерли за последние недели: Ларин[1120], Гудзий[1121], Ожегов[1122].

Этот семестр здесь просто блестящий: много новых и подающих надежды студентов. В Кельне наоборот — некоторое ухудшение и уменьшение числа слушателей. Русский язык в школе будет в ближайшее время заведен всюду. Приезжают чехи. Историки пригласили на доклады Антония Васильевича, но пока у него нет визы. Визы на выезд.

Сердечные приветы, конечно, и Ксении Ивановне. Мои ассистенты кланяются. Есть новый — лучший из моих учеников. Его книгу[1123] Вам высылаем.

Ваш Дм. Чижевский

184.

BELLAGIO Comersee — Villa Serbelloni[1124]
Prof. Dr. D. Tschizewsky
2 Unterer Fauler Pelz Heidelberg GERMANY
27.XI.65

Привет! Место здесь очень красивое, но погода ужасная, ничего не видно: туман, сырость и слякоть. Завтра уезжаю в Рим до конца будущей недели. Привлекает меня туда не столько собор, сколько библиотека. Напишу опять после возвращения домой.

Всего лучшего.

Ваш Г. Ф.

185.

MODERNES BEIRUT, allgemeine Ansichten[1125]
Prof. Dr. D. Tschizewsky
2, Unterer Fauler Pelz Heidelberg (W.) GERMANY
4/14/67

Дорогой Дмитрий Иванович,

Привет. Был здесь на конференции по случаю столетия местного Американского Университета. Остался на несколько дней в роли туриста. На конференции были Дворник и Hans Küng[1126] из Тюбингена. Что-то давно Вы не писали? Что нового? Не забывайте. Получили ли Вы мои оттиски? (Three Masters[1127] и небольшие статьи Соловьева — из Orientalia Christiana[1128]).

Ваш как всегда
Μετ᾽ἀγάνιη Г. Флоровский

186.

ECUMENICAL INSTITUTE FOR ADVANCED THEOLOGICAL STUDIES
MYSTERIUM SALUTIS
J E R U S A L E M
ПРИНСЕТОН, 11.X.1968

Дорогой Дмитрий Иванович,

Только что получил последнюю книжку «Нового Журнала», прочел Вашу интересную статью, и очень тронут Вашим дружеским посвящением[1129].

Напишите же и о себе.

За последнее время почти ничего не печатал, кроме статьи в сборнике в честь Бенца[1130], да еще о Диаконах в современной русской церкви в одном американском сборнике[1131]. Все время поглощено приготовлением английского издания «Путей», в значительно дополненном и пересмотренном виде, с новой главой о периоде 1917/1967. Переводом, впрочем, занимаюсь не я, а группа моих бывших студентов и почитателей, и занимаются с толком и успешно, но перевод — дело очень неприятное, а, кроме того, мно-

го технических проблем. Предполагается и немецкое издание, с которым меня зверски торопят. Но работа имеет свой ритм. Первая глава в особенности нуждается в коренной переделке, в связи с новыми исследованиями и публикациями, то есть после 1934 года, когда эта глава была написана и даже напечатана. Собирание матерьяла для новой главы тоже требует времени — искать нужно повсюду. Этим летом нам удалось провести месяц в Гельсингфорсе, и я старался сделать максимум работы, но все же за месяц всего не исчерпаешь. Нашел кое-что новое, то есть, в сущности, забытое.

Кроме того, должен в ближайшие дни проредактировать записи моих лекций в прошлом, 1967 году, в Фордаме, в Женеве и в Бейруте.

Готовлю и ряд мелких статей, в частности, о диссертации Флоренского — в качестве диссертации было представлено особое издание «Столпа», с опущением некоторых глав, очевидно, с целью избежать возражений с точки зрения «правоверия», — но, неожиданным образом, глава о Софии осталась[1132], но официальные рецензенты эту главу совсем промолчали. Это «особое» издание, конечно, в продажу не поступало и вообще было ограничено весьма немногими экземплярами. Тем не менее мне удалось найти два экземпляра — в Риме и в Гельсингфорсе. Кстати, в нем опущены все картинки или заставки — очевидно, они вызывали нарекания. Странным образом, на книгу Флоренского не откликнулся ни один академический, богословский журнал, кроме «Веры и Разума», где появился пересказ Ветухова[1133]. Рецензировали только «светские богословы» — Бердяев[1134] и Евгений Трубецкой[1135] (в «Русской Мысли»), Розанов (в «Новом Времени») [136], да еще Яковенко[1137]. Правда, уже в 1916 году появилась статья и в «Миссионерском Обозрении» [1138], резко отрицательная. В это время редактор Миссионерского Обозрения, известный Скворцов[1139], синодальный чиновник, «сменил вехи» и стал в оппозицию «Ведомству Православного Исповедания». Вся эта

история любопытна в психологическом отношении. Книгу Флоренского — включая «софианские» главы — для Св. Синода рецензировал Антоний Храповицкий и нашел ее строго православной, несмотря на «четвертую ипостась»...

Чудесным и непостижимым образом мне удалось получить микрофильм «уничтоженной» книги Лосева, Диалектика Мифа[1140], после которой он «исчез» на время. Книга интересная, но чрезвычайно резкая и задорная, так что исчезновение вполне понятно, а уничтожение, очевидно, не было достаточно радикальным[1141].

Но довольно о себе самом. Был очень разочарован Вашим отсутствием на симпозиуме в Эксе[1142]. Было довольно живо и даже интересно, хотя и не все. Мне пришлось читать на тему, которая предназначалась Вам. А теперь должен записать и этот, и другой доклады о Флоренском/Булгакове.

Ксения Ивановна шлет привет и ждет «новостей».

Новый Икуменический Институт — строго академический — надеемся открыть осенью 1970 года[1143].

Сердечный привет.

Еще раз спасибо.

Ваш Г. Флоровский

187.

D. Tschiževskij
69 Heidelberg Klingenteichstr., 9
(это адрес Славянского Института — лучше, чем частный)
14/10/68

Дорогой отец Георгий!

Очень был рад наконец снова услышать о Вас не из «вторых или третьих» рук. Я также запустил свою корреспонденцию.

Статьи своей я еще не видел и не знаю, насколько НЖ смог воспроизвести все цитаты и т. п. «трудности» печатания. Полностью статья появится в протоколах Зальцбургского съезда, когда — неизвестно. Еще и протоколы первого не закончены печатанием[1144].

«Путей» мы все ждем и, собственно, следовало бы подумать о русском издании. При помощи уже имеющейся, правда, иностранной, молодежи с научной подготовкой это можно бы было на основе, очевидно, сейчас считающегося основным английского издания без особой задержки исполнить.

Я одно время чувствовал себя очень неважно, в этом году до августа — наоборот — превосходно и успел подготовить кое-какие издания. Об этом — и о планах — Вы узнаете из каталога, который высылаю одновременно. Кроме этой серии (т. е. двух серий), я успел подготовить еще университетское издание летописи Нестора с не очень основательным комментарием[1145].

Семинары летнего семестра (в Гейдельберге, Кельн, где я тоже читаю — мало интересен, кроме одного уже напечатанного реферата одного моего студента об эстетике Владимира Соловьева) были превосходны; даже непонятно, откуда взялось так много («много» — т. е. 5–6 из 20-ти участников) научно способных молодых людей.

Осенью был на славистическом конгрессе в Праге, которая в центре совершенно не изменилась. Конгресс необычайно слаб (главные доклады по 10 минут!) и господствующие русские — невозможны (они уже предвидели, вероятно, предстоящую оккупацию, которая грозит перейти в аннексию). С чехами были и раньше и сейчас укрепились научные связи. И сейчас еще приглашают меня приехать читать лекции и писать статьи в их журналах и сборниках[1146]. Боюсь, что это утопия, и сотрудничество при существующих условиях невозможно.

Более интересные диссертации постараюсь Вам присылать.

Мои работы последних 2-х лет — по большей части мелочи с некоторыми новыми фактами. Историю литературы 19 века довел до 90-х годов и сейчас пытаюсь написать часть, охватывающую 1890–1917 годы[1147].

Визы во Францию я как «безгосударственный» не получил! Зато был в Швейцарии с докладами и нашел также

и кое-что интересное (из материала, даже для германистов).

Книга Лосева была и у меня в Галле[1148]. Очевидно, за границу попало несколько экземпляров.

Сейчас под впечатлением поведения русских в Праге и ЧСР вообще, мне представляется, что предполагалась оккупация и Западной Германии и Югославии. Оставлен ли этот план, сказать трудно: оккупация ЧСР была задержана славистическом конгрессом, оккупация дальнейших стран — олимпиадой. Между тем, все недовольные оккупацией ЧСР (протестовала даже коммунистическая партия... Монако!) постепенно успокоились. Что дело не ограничивается политическими следствиями, вижу из примера Польши, где сейчас начали вводить марксизм и в науку, чего там почти не было все время до сих пор. Поэтому политика окажется чрезвычайно опасной и культурно! Надеюсь, что я «нездоровый пессимист», но боюсь, что я не ошибаюсь.

Так как я приглашен на один семестр в Нью-Йорк (новый университет) в 1970 году[1149], то, возможно, будет случай встретиться.

Таня была здесь, работает (успешно) над чрезвычайно интересной и обещающей результаты темой (Ипатьевская летопись).

Всего найлучшего! Искренний привет Ксении Ивановне!

Ваш Дмитрий Чижевский

188.

ECUMENICAL INSTITUTE FOR ADVANCED THEOLOGICAL STUDIES
MYSTERIUM SALUTIS
J E R U S A L E M
PROFESSOR G. FLOROVSKY
2 NASSAU STREET PRINCETON, N. J. 08 540
22 ноября 1968

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за оттиск.

Сейчас у меня к Вам просьба.

В 1912 году К. Бурдах опубликовал в Берлинских Sitzungsberichte пространное исследование, Фауст и Моисей[1150]. Он доказывает, что Фауст у Гёте изображен на основе апокрифических легенд о Моисее и — в последнем счете — зависит от образа Моисея у Филона и Григория Нисского. Работа Бурдаха интересна не только этим. В ней собрано много интересного матерьяла о связи пиетизма, сентиментализма, мистики и гностицизма (Гёте, Гердер, Лафатер и т. д.). Меня интересует сейчас возможное использование Гёте Григория Нисского. Как была принята работа Бурдаха? И нет ли позднейших работ в той же области, в частности, о Фаусте? В книге Мейнгольда о Гёте и Христианстве[1151] об этом ничего нет. Руководителем Гёте в изучении Церковной истории был, конечно, Г. Арнольд[1152]. Бурдах имеет в виду преимущественно II часть Фауста, но не только. Отдел о Гёте в здешней библиотеке довольно слаб.

В этом семестре я свободен, в весеннем будет два семинара: о «Граде Божием» Августина для классиков, историков и богословов, и по Русской литературе XVIII века (обзор для экзамена) для славистов, как это я делал и в Гарварде. Пока же занимаюсь подготовкой «Путей» и писанием книги об Искуплении (расширенное изложение того, что было уже в моей давней статье в парижской «Православной мысли», 1) [1153].

В Гельсингфорсе мне удалось найти кое-что любопытное. В 1898 году в связи с пятидесятилетием со <дня> смерти Белинского Владимир Соловьев читал в Петербургском Флософском Обществе речь о Белинском. Она никогда не была напечатана, и о ней редко кто упоминает. Я знаю только воспоминания Макшеевой в Вестнике Европы[1154]. В одном церковном издании за 1898 год я нашел хроникерскую заметку об этой речи, с довольно подробным изложением ее. Она весьма интересна для понимания последних

годов Соловьева, как потому, что Соловьев резко в ней отрекается от теократической иллюзии (как и в той рецензии на Евгения Трубецкого, которую я раскопал в «Вестнике Европы» — о ней забыл и сам Е. Трубецкой — и переиздал — с комментарием — в «Ориенталиа Христиана» два года тому назад[1155]), так и потому, что он категорически реабилитирует Белинского, прилагая к нему библейский образ «Мужа желаний», как непреклонно стремившегося к правде и справедливости. В современной борьбе за освобождение от духовного рабства нужно следовать за Белинским. Это довольно неожиданно для Соловьева, особенно в 1898 году, когда «Три разговора» уже были задуманы.

Я, кажется, уже писал Вам, что открыл «особое» издание «Столпа» Флоренского, приспособленного в качестве диссертации и изданного, как будто, только в 60 экземплярах. Существование издания мне было известно из вторых рук еще в период писания «Путей» [1156], и об этом я там упоминаю. Теперь же я видел два экземпляра этого издания и могу исправить свои неточности. Опущены <u>все заставки</u>, главы о Геене, Дружбе и Ревности, <u>и все примечания</u>, но глава о Софии осталась. Очевидно, в это время она не вызывала сомнений, несмотря на «четвертую ипостась». Православие Флоренского свидетельствовал Святейшему Синоду Митрополит Антоний! Сознаюсь, к Флоренскому не лежит ни сердце, ни ум, несмотря на весь его «блеск», нередко мишурный.

Не забывайте.

Привет от Ксении Ивановны.

Ваш Г. Флоровский

189.

11.1.1969

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за поздравление. У нас зима выражается преимущественно морозом. Снег был, но не залеживался. Временами тает, но раздражают ледяные ветры. В прошлом се-

местре я был свободен, а теперь буду вести два семинара: о «граде Божием» в богословском департаменте, и о Русской литературе XVIII века в славянском. А на следующий год предполагается большой курс о Достоевском, в продолжение всего года. Здесь серьезно занимается Достоевским Дж. Франк[1157], из департамента Сравнительной литературы, — отдельные очерки появились в здешних журналах[1158].

Относительно Фауста больше могут знать специалисты по немецкой литературе. Судя по обзорной книге Киндермана[1159] (2 изд., 1968), к темам Бурдаха в последнее время не возвращались, хотя религиозно-философскими воззрениями и занимались. К сожалению, в нашей библиотеке новых книг о Гёте вообще мало. На интересующую меня тему нет ничего и в обстоятельной книге Мейнгольда.

Ваше издание стихотворений Соловьева[1160] до нас еще не дошло, у меня есть оригинальное издание, 7-ое, 1921 года[1161], последнее и довольно редкое.

О Вашей поездке в Прагу на съезд нам рассказывала Кристина Якобсон[1162] — Р. О. читал в Принсетоне в прошлом семестре.

Очень приветствую переиздание Ваших статей. У меня довольно много Ваших оттисков.

В конце концов, удалось собрать почти все мои статьи, включая ранние — из «Известий Одесского Библиографического Общества» [1163], нашлись случайно в Гельсингфорсе.

Занимаюсь подбором статей о Владимире Соловьеве и «забытых статей» его самого — последних не так много, а первых порядочно. Любопытны мелкие заметки о Соловьеве в библиографических отделах разных журналов, часто анонимные. «Просвещенцы», в число которых нужно включить и «невских скептиков» из Вестника Европы, считали Соловьева «фантастом», — «правые» считали его опасным: Борис Никольский[1164] в «Историческом Вестнике» — по поводу «Оправдания Добра» — выставлял его «фельетонистом», невежественным и легкомысленным. А Кони

прозрачно намекал, что в последние годы Соловьев страдал «ослаблением умственных способностей» — доказательство — «Три Разговора»... Даже Струве — в некрологе, 1900 — утверждал, что ценна у Соловьева только «публицистика». Не говорю уже о Митрополите Антонии — пьяница и «плагиатор», все «содрано» с Ивана Киреевского (!), — то же говорит и Никольский, о Шеллинге и тот, и другой не упоминают...

Буду очень признателен за статью об эстетике Соловьева[1165] — ее у меня нет и я ее вообще не видал.

В свое время я послал Вам, помнится, копию статей Победоносцева. Их очень стоит издать. Я охотно напишу предисловие. Сейчас вышла, наконец, книга Бёрнса о Победоносцеве[1166]. Получил ее для рецензии, еще не читал, но не жду ничего от нее, зная автора. Марк Раев[1167], которого Вы, может быть, помните по Гарварду (из учеников Карповича, теперь в Колумбии) говорил мне, что книга слабая и что вообще Бёрнс ничего не понимает в русской истории. Прежние его статьи о Победоносцеве очень слабы[1168].

Видели ли Вы недавно вышедшую антологию по Русской философии, изданную Л. Шеиным, из Канады? Я рецензировал ее в Канадском Славистическом ревью[1169]: заслуга его в том, что он обратился к «Вопросам философии и психологии» и вообще к философской литературе в собственном смысле слова. Он готовит еще два выпуска[1170], под моим руководством, и я думаю, выйдет интересно. Кроме того, он намерен писать книгу о Шестове[1171].

Книга Иваска о Леонтьеве выходит по-английски, в переработанном виде[1172] — против русских статей в «Возрождении» [1173]. Выходит и его антология по Леонтьеву[1174]. Появилась кошмарная книга Лукашевича о Леонтьеве[1175], бездарное применение фрейдистского метода. Не лучше и его книга об Иване Аксакове[1176].

Английский перевод «Путей» подвигается и есть твердая надежда иметь окончательный текст будущей осенью. Как будто и «дело» с немецким изданием приходит в по-

рядок. У меня есть Ваше старое письмо с дополнениями. Не найдется ли у Вас немного времени просмотреть мою книгу еще раз — хотя бы бегло — и сообщить Ваши замечания. Сейчас пишу новую главу. Очень меня раздражает Карсавин!

У Вас в Институте есть журнал «Полярная Звезда». В февральской книжке за 1881 статья Буренина о Достоевском, с. 129/1 4[61 177]. В ней о речи Соловьева на могиле Достоевского, с. 145–146. Выдержки приведены в «Матерьялах» Ор. Миллера — Страхова[1178]. Я хотел бы иметь — для сравнения — передачу этой речи и у Буренина (а, может быть, и всю статью, если удобно — в ней есть кое-что любопытное — Катков, Суворин).

Мой полу-ученик по Гарварду, Зденек Давид, достал в Москве несколько неизданных писем Владимира Соловьева, в том числе к Достоевскому, — но они мало интересны. Под моим давлением он подготовляет к изданию свою диссертацию о Соловьеве. Сейчас он служит в здешней Университетской библиотеке и уже успел много улучшить славянский ее отдел.

Будет очень приятно увидеть Вас «на нашей стороне воды», в следующем году.

Конечно, «если Бог даст».

Ксения Ивановна шлет сердечный привет.

Μετ’άγάνιη Г. Ф.

190.

27.I.69

Дорогой отец Георгий!

Здесь зимы нет: сейчас температуры днем до 10–12° тепла (!), т. е. по Фаренгейту что-то около 55°. Снега давно нет, а в Кельне и вообще не было. Было пока 3–4 морозных дня.

О Бурдахе еще буду спрашивать, но как-то германисты, с которыми встречаюсь, очень мало образованы (работают по рецепту аббата из «Рима» Гоголя: прибавляя к цитатам из поэтов варианты фраз «O dio! Che cosa divina!»[1179]

или для разнообразия «O diavolo, che divina cosa!»[1180]) и Бурдаха, вероятно, не читали. Но даже и наш талмудист ничего об этой теме не слышал...

У меня здесь хороший (даже прекрасный) семинар, в Кельне плоховатый, как всегда. Автор статьи об эстетике Соловьева Вам, ее недавно послал. Нами перепечатано издание Соловьева «Москва 1922» и (по-моему, ненужные «Шуточные пьесы» — хотя есть и остроумные).

Я сейчас печатаю 6-ой том своих статей: «Богемику»[1181]. Ваши статьи мы могли бы напечатать сборником.

Статьи Победоносцева у меня лежат. Будет Ваше, хотя бы краткое, предисловие — можем все сейчас же напечатать. У меня один из самих интересных учеников Ф. Энгельгард: научившийся здесь русскому языку родственник жены Победоносцева. Почему-то у славянофилов — немецкие жены, у Даля (о котором вышла интересная биография, хотя и плохо написанная — в форме романа, но такой надо писать не таким суконным языком)[1182]. Кстати — архив Даля пропал, дети его о нем не позаботились. Там были записи ста сказок. Песни он подарил Киреевскому. Что он был сведенборгианцем — не упомянуто, православным он стал перед смертью, чтобы быть похороненным на русском кладбище, рядом со второй женою (первая похронена в Оренбурге). Кстати, он был приятелем А. Аксакова-спирита[1183]!

Раева я помню, был еще в России знаком с его отцом, а в Нью-Йорке — с его матерью.

Книг, упоминаемых Вами, не видел (о Шейне слышал, книг Лукашевича не знаю, Иваска огромная книга о Леонтьеве по-русски, к сожалению, нами не напечатана[1184], но собственно не «к сожалению», хотя там кое-что интересное есть, но теряется в воде риторики).

Фотостат статьи Буренина в «Полярной звезде» (которой, однако, по-моему, у нас нет) закажу.

Примечания к первым главам «Путей» постараюсь написать. У меня было и продолжение первого письма, но пропало в Галле.

Но сейчас надо писать разные мелочи и читать корректуры чужих вещей (отчасти глупостей, в частности, меня очень раздражает выход воспоминаний Лосского[1185], хотя там и есть много интересного, но он, как слепой, ничего интересного не замечал или не запомнил хорошо).

Сейчас я несколько болен (что бывает редко), а, может быть, просто устал от поездок и посещений, и заседаний — в академии был недавно интереснейший доклад Гадамера о Гегеле (начало логики)[1186], мало кем понятый. Затем были различные чехи, хотя и симпатичные, но утомительные; верно утомляют даже и 10 часов разговора по-чешски (хотя все чехи теперь хорошо говорят по-немецки — и не хотят говорить по-русски. Раскаиваются в полуторастолетней любви). Между тем — в противоположность нашему опыту — сейчас немало чехов, прекрасно говорящих по-русски, но у интеллигенции накопилось много желчи ввиду двадцатилетних попыток навязать им чтение переводов (или и оригиналов) бездарнейших советских писателей, а у всего населения — ненависть к языку, которым их окармливали в школе учителя, сами не вполне владевшие русским языком.

К тому же в ЧСР русских не пускали, кто приезжал — был почти всегда чекист или близкий к таковым. И во время конгресса я жил в общежитии, где встречался с сотнями русских, смотрящих на весь мир, как на свою собственность. Изжить это будет когда-то трудно.

Пока всего найлучшего. Я жду статьи о Победоносцеве. Вы ожидайте (не безнадежно) моего письма с замечаниями к «Путям» — буду писать его по вечерам, скоро каникулы.

Приветы Ксении Ивановне

Ваш Дм. Чижевский

191.

Принсетон, Марта 4, 1969

Дорогой Дмитрий Иванович,

Статью Зелинского получил, прочел с большим интересом, благодарю автора.

От «Воспоминаний» Лосского многого не жду. У него была непостижимая способность не замечать того, что все видели, и не знать того, что все знали. Пример: уже в Нью-Йорке оказалось, что он решительно ничего не знал о Константине Леонтьеве, хотя как будто читал книгу Зеньковского о Русских критиках Европы, но «не заметил». Он, по-видимому, ничего не «усваивал» кроме «философии» в узком смысле слова. Предисловие к Победоносцеву надеюсь закончить к Пасхе.

Жду Ваших замечаний на «Пути». Стараюсь развить первые главы. Сейчас же занят новой главой — на пути к современности. Кроме того, будет новое введение.

О Гёте и Григории Нисском справлялся у Бенца. По совещании с Марбургскими германистами он меня заверяет, что никто не продолжал анализа Бурдаха. Была только работа о Гёте и Плотине[1187]. Стало быть, новый этюд на ту же тему — через 50 лет — не будет лишним.

В моем семинаре по Августину всего четверо, но все толковые. Августин не легок, но замечательно интересен.

В здешнем факультете мало интересных коллег. Действительно интересен Дж. Франк, занимается Достоевским и уже напечатал ряд толковых статей. В богословском департаменте никто интересным не занимается.

Наш общий привет.

Μετ’ἀγάνιη Γεωργιοσ

192.

PRINCETON
14.VI.1969

Дорогой Дмитрий Иванович,

Вот Вы опять замолчали!

Что нового?

Недавно ездил в Нью-Хэвен, читал для исторического департамента лекцию о Гоголе и его социальной утопии и для этого снова пересмотрел многое у Гоголя. Почти уверен, что на него сильно повлиял Одоевский[1188]. Кста-

ти, из писем Гоголя открыл, что о. Матвей[1189] не был чужд «учености», в духе Александровской эпохи: Гоголь доставал для него еврейскую Библию, которая была в чести во времена Библейского общества, а в Протасовские времена[1190] была под строгим запретом, как еретическая, — срв. инцидент с литографированием перевода Павского[1191]. На это, кажется, никто не обращал внимания.

Кое-что любопытное есть о Флоренском. Вы, верно, знаете, что его статья об Обратной Перспективе напечатана еще в 67 году в Тарту, Труды по знаковым системам, III[1192]. А теперь появилась его статья об Иконе, в «Вестнике Московского Экзархата в Париже», 1969, № 69[1193]. Обе статьи относятся еще к 1919 году. После долгих поисков получил, наконец, статью Модестова (который писал о Флоренском в «Мостах»), погребенную в «Приходском Листке» Храма Христа Спасителя в Нью-Йорке[1194]. Автор был студентом Московской Академии и довольно подробно излагает лекции Флоренского, главным образом о Платонизме и о Канте, — последнего он толковал весьма своеобразно.

Лосев был несомненно в связи с Флоренским.

Появились новые книги Лосева: прежде всего История Античной Эстетики. Первый том — «Ранняя Классика» — вышел еще в 63-м году[1195]. Сейчас объявлен в каталогах следующий том: Софисты, Сократ, Платон, 1969[1196]. Еще появилась статья Лосева о Платоне в первом томе нового советского перевода Платона[1197]. Многое напоминает прежнего Лосева, только кажется, что его кто-то «приспособляет» к советским условиям. Есть основание думать, что он не вполне осведомлен о редактировании, так как потерял зрение и зависит от чтецов.

За лето должен закончить переработку «Путей». Надеюсь, что английское издание выйдет к концу следующего года. Перевод подвигается.

Когда же точно Вы приезжаете в Нью-Йорк?

С машинкой моей что-то неладное и приходится на этом кончать.

Сердечный привет. Ксения Ивановна кланяется.
Μετ'άγάνιη Γεωργιοσ Φλ.

193.

Дм. Чижевский
69 Heidelberg Klingenteichstr., 9 Slavisches Institut
24 июня 69

Дорогой отец Георгий!

Простите за молчание. Я занят переизданиями кой-чего и, к сожалению, не только по своему выбору, но отчасти и по желанию издателя, которому ведь нужно не только издавать, но и продавать книги. Кроме того, издаю сборники своих старых статей: в первую очередь том «богемик» — многими не читанных, затем статьи по древней литературе[1198] и сборник о барокко[1199] с доказательством фальсификатов в изданиях поэтов 18 века: фальсификатор — Берков[1200].

Ваше мнение о влиянии Одоевского на Гоголя я вполне разделяю (хотя возможны и посредники вроде Плетнева[1201] и Шевырева[1202] — устные передачи вообще были тогда очень существенны). Новое об о. Матвее — крайне интересно. Не следует ли издать материал по Флоренскому? Несомненно его сын — Кирилл Павлович Флоренский[1203], имя которого встречается в математических работах в СССР (и есть сходные с отцом мысленные «орнаменты»). Вероятно, у него и были материалы, которые сейчас появляются или могут появиться. Вообще есть в форме «тайнописи» много сведений о крупных ученых в России в 1911 и следующих годах, позже преследовавшихся за «идеализм», за признание теории относительности и за математические «ереси»: таковы сведения об австрийце-физике Павле Эренфесте[1204], которого я знал в СПб, о моем коллеге по студенческим годам Якове Френкеле[1205], который был сначала преследуем «белыми» в Крыму (он был там доцентом физики) за большевизм, а затем красными за защиту «белогвардейцев», о моем земляке (из Елисаветграда) Игоре Тамме[1206], кото-

рого преследовали «за Эйнштейна», а после получения им Нобелевской премии его все еще не выпускают на совещания Нобелевских лауреатов на Боденском озере, например, об исчезнувшем без следа («в один день он исчез и никогда не стало известно, что с ним случилось» — это фраза одного из его коллег, бывшего здесь на съезде) авторе работ по статистической физике (работал в Геттингене и в Англии) Круткове[1207] и т. д. Первый том эстетики Лосева (истории эстетики) у меня есть (почему-то даже в двух экземплярах).

Материал (главным образом, библиографический) в дополнение к «Путям» я пишу параллельно с работами над сборниками статей. Постараюсь хотя бы часть прислать скорее.

В России вышел интересный сборник статей Эйхенбаума «О поэзии» [1208] (кое-что раньше не было издано), сейчас есть часть книги Тынянова «Архаисты и новаторы»[1209], изданной мною целиком пол года тому назад[1210].

В Нью-Йорк я приезжаю в начале февраля 1970 г., «если Бог даст», как писала моя мама по достижении (всего!) 50-ти лет.

Сердечные приветы — также Ксении Ивановне.

Ваш Дм. Чижевский.

Получаю глупейшие письма от «славистов» из Австралии и даже Новой Зеландии. Они верят всему — от Белинского до Скабичевского и даже Сталина.

194.

DELPHI

Prof. Dr. D. Tschizewsky

Slavisches Institut der Universität Heidelberg

Klingenteichstr. 9 Heidelberg (W) GERMANY

<9. 7. 1970>[1211]

†

Сердечный привет! Дня через два мы возвращаемся домой с остановкой в Париже. В Греции было очень прият-

но, даже в Афинах, и несмотря на жару. Будем рады узнать о Вас. В будущем году я снова веду семинар в Princeton.

Μετ'άγάνιη Г. Флоровский

Αεροπσηικώς

195.

<Без даты: после 9.07.70>[1212]

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за Вашу открытку из Дельф. Жалею, что мне сейчас не удастся поездка в Париж, где я мог бы с Вами встретиться. Жалею и о том, что Вы не приехали на конгресс в Зальцбург и Регенсбург[1213]. Несмотря на сравнительно небольшое число участников (около 150-ти, в том числе 6 из Америки), было несколько интересных докладов. В том числе очень интересный — о заключении св. Мефодия в монастыре (не в Эльвангене, как считалось до сих пор), о Маккавейских книгах в Острожской библии и еще о ряде тем. Я, между прочим, открыл церковнославянское стихотворение, написанное, по всей вероятности, св. Мефодием. Мое сообщение об этом уже печатается[1214].

В остальном — я пока работаю довольно интенсивно, тем более, что мне не надо было ездить в Кельн, что дает мне свободное время, хотя и очень подрывает мои «финансы». Занят я был, впрочем, по большей части подготовкой к печати перепечаток старых текстов или диссертаций своих учеников. Постепенно готовлю библиографические «дополнения» (Вам, впрочем, вероятно, уже известные) к Вашим «Путям русского богословия».

На Зальцбургско-Регенсбургском конгрессе я был «президентом», что, правда, было весьма утомительно, но позволило мне познакомиться с рядом епископов (немецких, югославянских и даже с епсикопом из Монако!) и с кардиналом из Курии (хорватом)... Многое было также интересно. Регенсбургский епископ занят, между прочим, попыткой сблизить формуляр немецкой католической литургии с православной литургией.

Пошлю Вам в ближайшее время несколько оттисков. Вскоре выйдет также сборник статей о славянской литературе барокко[1215]. «Враг барокко» Берков (которого Трубецкой считал самым глупым из своих студентов) решил (перед смертью) «примириться» со мной (я с ним никогда не ссорился) и напечатал несколько хвалебных строк обо мне в сборнике в честь Адриановой-Перетц[1216]. Вероятно, это откроет путь к цитированию моих работ в Советской России.

Была здесь Таня. Она занята Ипатьевской летописью. К сожалению, ей приходится (на основе фото рукописей и иными путями) установить полную недоброкачественность старых изданий (даже и издания Шахматова!). Кажется, приготовленный ею текст Киевской части летописи (до 1200 года) вскоре появится. Она недавно только улетела в СШ и, к счастью, еще попала туда. Я собирался на комениологическую конференцию в Праге[1217], но в конце концов не полетел (кашляю после малоудачного Гегелевского конгресса в Штутгарте[1218]).

Сердечные приветы Вам и Ксении Ивановне

Ваш Дмитрий Чижевский

196.

2.X.70

+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Уже 10 дней, как мы дома, но я еще не успел разобраться в накопившейся почте и приняться за серьезную работу. У библиотеки университета есть весьма много денег на русские книги и мы усиленно пополняем русский отдел — помимо новых книг — ксерографами старых, особенно отдел русской философии и богословия. Последние годы я почти ничего не печатал — «дополнения» к «Путям» и правка перевода занимают все время. Но сейчас расчитываю за октябрь написать три статьи и проверить перевод еще трех. Присылайте непременно «дополнения» к «Путям». На обратном

пути мы останавливались в Париже. Походил по книжным лавкам, но ничего особенно интересного не нашел. Впрочем, есть кое-что любопытное по истории французского модернизма (переписка Блонделя[1219] с разными лицами), перевод Прокла из Тимея (Festugière) [1220]. Ксения Ивановна кланяется. Не забывайте.

Ваш Г. Фл.

197.

PRINCETON UNIVERSITY PRINCETON, NEW JERSEY 08 540

18.X.1971

Дорогой Дмитрий Иванович,

Ваше письмо пришло сегодня утром и доставило нам большую радость. В Эмсе узнали о Вашем нездоровьи и очень огорчились. Мы очень расчитывали встретить Вас в Эмсе. Симпозиум был в общем неплох, хотя хороших докладов было немного. К тому же акустика в курзале была отвратная, — микрофон хрипел и мешал слушать. Я говорил на тему: «Православие — наш социализм» [1221]. Кстати, я сделал маленькое открытие — нашел статью, на которую Иван Карамазов писал рецензию[1222]. Собираюсь об этом написать.

Весь август провели в Бельгии — сперва на икуменическом собрании в Лувене[1223], потом в Брюсселе. Кроме того, на несколько дней ездили в Шеветонь, бенедиктинское аббатство восточного обряда, где издается «Иреникон»[1224]. Там прекрасная библиотека, преимущественно патрологическая и историческая. В конце концов были в Оксфорде, на Патристическом конгрессе[1225]. Не обошлось и без инцидента: наш багаж заблудился между Бад Эмсом и Брюсселем и мы не могли его ждать. К счастью, у нас были знакомые в Брюсселе, получили багаж и переслали по почте — как раз сегодня наши чемоданы прибыли.

Сейчас занят проверкой английского перевода некоторых моих статей на русские темы, 1921–1971, начиная еще с евразийских времен. С русского переводил Бёрджи[1226], одну

с немецкого Джо Франк. Перевод хороший в общем, но мой русский стиль непросто сохранить в переводе, особенно американском. Две статьи — русскую о Соловьеве и Тютчеве[1227] и английскую о Соловьеве и Данте[1228] — я сливаю в одну по-английски. Я нашел еще один источник идей Соловьева о Всемирной Империи — у Ламанского.

Перевод «Путей» подвигается довольно туго, хотя больше, чем ¾ переведено, и остальное я перерабатываю сам по-английски. Будет много хлопот с библиографией. Буду очень благодарен за дополнения, указания и поправки. Первая глава нуждается в основательной переработке. Пишу новую главу: 1917/1967, включая эмиграцию и Москву.

Кроме того, мне заказана История Русской Церкви для новой английской серии. Да и по-русски ведь нет хорошей сводки. Карташова История[1229] слаба и тенденциозна, да XIX века он совсем не коснулся. Смолича книга[1230] написана по неудачному плану, хотя в общем удовлетворительна, только весьма старомодна.

В свободное время занимаюсь методологией истории. Знаете ли Вы мою статью на эту тему в сборнике в честь Тиллиха[1231]? Ее перепечатали в антологии по идеологии исторической науки здесь в Америке[1232], как статью обобщающую современные веяния.

Этот год — последний моего преподавания — и так я перешел все пределы. Что мы будем делать затем, еще неясно.

За последнее время почти ничего не печатал, кроме предисловий к разного рода перепечаткам: Болотова[1233], Платона Соколова о Русском Архиерее из Византии[1234], Несмелова[1235], Титлинова о Духовной Школе[1236]. Должен в ближайшие дни написать еще несколько подобных предисловий.

Чувствую себя довольно бодро, но работаю много медленнее, на что сержусь.

Ксения Ивановна шлет привет.

Напишите о Тане.

Μετ’άγάνιη Γεωργιοσ Φλ.

198.

<Конец декабря 1971>[1237]

\+

Дорогой Дмитрий Иванович,

Приветы с Праздником и с Новым Годом.

Вот Вы опять замолчали и статей Ваших не прислали. У нас все по-прежнему. В конце ноября ездил в Вашингтон на однодневную конференцию о Достоевском. Читал доклад. Было много народа. В феврале должен поехать в Ланкастер, Пенсильвания, читать лекцию у унитариев о «бессмертии человека». Я уже читал нечто подобное, как Ingorsoll lecture в Гарварде[1238]. Одна из учениц Марка Раева в Колумбии написала хорошую диссертацию о Сергее Трубецком[1239], хотя и не с философской точки зрения. Я рекомендую ее напечатать. Она собирается теперь писать о Московском психологическом обществе как культурном явлении, включая характеристику некоторых участников. Дама очень дельная, из русских, со вкусом и здравым смыслом. В новой книжке «Нового Журнала» я публикую совершенно неизвестный рассказ Соловьева[1240], который я нашел совершенно случайно и о котором нигде не встречал упоминания. В следующей книжке будет моя рецензия о переиздании Соловьева, особенно о новом материале[1241]. Подготовил начало статьи «К биографии Соловьева», — есть любопытный, полузабытый матерьял.

Кстати, есть ли где-нибудь в Германии «Гражданин» за 1873 (ред. Достоевского)? Есть серьезные указания, что Соловьев в январе 1873 года послал Достоевскому статью. Была ли она напечатана? Если да, то мне нужно было бы получить фотографию. Это была бы первая статья Соловьева, даже до окончания им университета. — «Гражданин» за 1873 год есть в Праге, но туда сейчас не доберешься.

Ксения Ивановна шлет привет.

Yours as ever Г. Флоровский

199.

PRINCETON
25.2.1972

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за оттиски. Со своей стороны посылаю свою недавнюю публикацию. Есть еще несколько забытых статей Соловьева — кроме тех, что включены теперь в новое Брюссельское переиздание Соловьева[1242]. Радлов[1243] и Сергей Соловьев младший[1244] были небрежные редактора! Не заметили даже того, что в глаза бросалось — имею в виду рецензии в «Вестнике Европы» [1245].

Готовлю к печати — в «Новом Журнале» — несколько очерков под общим заглавием: К биографии Владимира Соловьева. Сюда войдет, между прочим, подробный обзор полемики по поводу Соловьевского «реферата» Об упадке средневекового миросозерцания, преимущественно в «Московских Ведомостях» [1246], и забытые данные о его речи о Белинском, 1898 года, в которой — судя по свидетельству очевидцев — были довольно существенные пункты[1247]. Знаете ли Вы новую немецкую книгу о Соловьеве и Шелере[1248]? Я ее только что получил. Сопоставление несколько неожиданное!

У меня не хватает двух газетных статей Соловьева в «Русских Ведомостях» 1890 и 1891 гг.[1249] Есть ли что-нибудь из «Русских Ведомостей» в доступных германских библиотеках? А также нет ли где-нибудь «Гражданина» за 1873 год? В Америке нет, нет этого года и в Гельсингфорсе и в Праге: по справочнику Унбегауна[1250] нет и в Париже. Этот год особенно интересен, так как в этом году редактировал его Достоевский.

Через две недели собираюсь читать в Колумбийском историческом семинаре (закрытая факультетская группа) доклад: Иван Карамазов и его статья[1251]. На этот раз напишу ее заранее.

Жду Ваших соображений в связи с новым изданием «Путей». По мелочам у меня собралось довольно много раз-

нообразных дополнений к разным главам. Систематически пересмотрел комплекты «Трудов Киевской Академии», «Православного Обозрения» (где есть любопытные примечания редакции к разным статьям Соловьева), «Прибавлений к изданию Творений Святых Отцов», — еще предстоит просмотреть «Странник», где в разные годы давалась довольно подробная «хроника» [1252]. Это берет много времени, но нередко открываешь забытые факты, весьма любопытные.

Только что прочел в «Новом Русском Слове» [1253] о только что изданной — по-немецки в переводе — богословской книге из Совдепии, — автора имя Желудков, а издана книга в Кройц-Ферлаг, в Штутгарте[1254]. Нельзя ли получить эту книгу? Был бы очень благодарен.

Ксения Ивановна шлет сердечный привет.

Μετ’ἀγάνιη

Г. Φλ.

200.

ARCHIV FÜR DAS STUDIUM DER NEUEREN SPRACHEN UND LITERATUREN

im Georg Westermann Verlag Braunschweig

Slavistische Redaktion

Prof. Dr. D. Tschiževskij

Heidelberg, den 4. 3. 72 Unterer Fauler Pelz 2

Дорогой отец Георгий!

С нетерпением жду присылки из издательства новых вещей, которые хочу Вам выслать, жду также и первых номеров со славянским материалом «Архива»[1255], который выходит теперь в расширенном формате и впервые со специальным славистическим отделением, в котором, правда, первое время будут появляться главным образом рецензии и мелкие заметки (в каждом номере, во всяком случае, — минимум одна статья!).

Иной новый материал надо еще окончательно оформить: швейцарское издательство, несколько лет тому назад на-

чавшее подготовку нового издания четырехтомного Ибервега, вынуждено было приостановить печатание: оба редактора неожиданно умерли (сначала П. Вильперт в Кельне, затем Г. Барт в Цюрихе). Сейчас издание решили возобновить. Я постараюсь дать весь славянский материал, начиная с древнейших времен, т. е. с Кирилла и Мефодия. Постараюсь закончить к осени (много уже было подготовлено)[1256]. В связи с этим пошлю Вам копию — указания литературы, вероятно, пригодятся Вам. Вы, между прочим, не ответили, получили ли Вы небольшой список литературы к старорусскому периоду, который (список) я Вам выслал в начале года.

Сейчас я должен постараться к концу года написать еще три статьи, две не совсем новые — о Чаадаеве и Тютчеве (выйдут в Швейцарии)[1257] и новую о славянском эвгемеризме[1258], об этом я писал в сборнике в память Мавера[1259], но пока сборник не вышел и даже не печатается, будто бы в виду трудностей набора греческого текста (мы уже до этого дошли — «мы» в этом случае, впрочем, — итальянские слависты).

Надеюсь получить вскоре книгу о Шелере и Влад. Соловьеве, — она, впрочем, страшно дорога, стараюсь получить ее «на счет аглицкого короля», как писал Гоголь[1260].

А статью от Вас — вступление в публикации либеральных статей Победоносцева — которые я получил переписанными на машинке от Вас. Если Вам не совсем памятно, какие статьи это были, могу Вам сообщить. Мы охотно бы их напечатали, без вступления они будут малопонятны читателю, т. е. малопонятны причины, по которым мы их издаем.

Стоит теплая весна, почти лето. Было мало дождей, но пока нет основания говорить о засухе. Ее не было и в 1921 году, когда жаркое лето и недостаток дождей оказался катастрофичным для России, и очень мало повлияли тут.

Сердечные приветы и найлучшие пожелания к Воскресению Христову. Приветы Ксении Ивановне.

Ваш Дмитрий Чижевский.

201.

6.III.<1972>[1261]

Дорогой отец Георгий!

Спасибо за рассказ Вл. Соловьева[1262] и за письмо. Вижу, что и Вы получили мои оттиски. В ближайшие дни и недели могу послать еще книгу (Богемика — старые мои статьи) [1263] и те номера журнала — до сих пор выходящего тонкими тетрадями, в которых я (как один из редакторов) с трудом мог поместить что-то славистическое, сейчас будет в толстых номерах по 15–40 страниц славистических; в двух первых номерах такого типа мне пришлось почти все написать самому[1264]. В дальнейших номерах жду сотрудничества моих собственных учеников и корреспондентов. Следующий номер после готового ближайшего (в апреле) выйдет в августе. Статей будет немного, главное рецензии — все существенное за прошлое полугодие. Сейчас еще ничего не имею.

1. Получили ли Вы мои библиографические заметки к «Путям» до 17 века? У меня есть копия, которую также могу прислать. Самое существенное, кажется, «эвгемеризм» в старой русской литературе до 17 века включительно.

Видите ли Вы мои перепечатки и новые издания? Каталог[1265] Вам тоже был выслан. Что Вы хотели бы иметь? Сейчас есть перевод Людольфа Мюллера сочинений митр. Илариона[1266]. У меня вышла большая статья в словацком сборнике о барокко[1267] — оттисков пока нет.

В университете есть всяческие неприятности — я пока в стороне. Но интересно, что у меня в просеминаре было 14 человек интересующихся, нисколько не радикальных и отчасти хорошо подготовленных и начитанных. Еще есть хорошие средние школы. Мои (их уже около 30-ти) учителя русского языка в разных гимназиях Бадена и Вюртемберга отчасти также довольны своими учениками: очевидно, уже появляется новое поколение.

Как видно, в истории ничто не вечно, кроме советского строя, конечно, его «вечность» относительна, но довольно долга.

2. Мы можем наконец напечатать ранние статьи Победоносцева. Но нужна статья — хотя бы небольшая и никто, кроме Вас, ее написать не может.

Итак, жду ответа на два вопроса (см. выше) и вышлю Вам оттиски: 1, 2.

Кстати — слухи о моей болезни преувеличены. Пока ничего определенного не нашли (специалисты). По временам болит живот безо всяких причин. Надеюсь на предсказание министра из «Сна статского советника Попова»: «Все болит живот? Ну, ничего, пройдет»[1268].

В течение лета жду Таню, которая должна здесь печатать обработанную ей летопись 12 века (Киевскую, т. е. киевскую часть Ипатьевской).

Жду сейчас еще одного (нового) чеха из СШтатов.

Всего найлучшего! Привет Ксении Ивановне!

Ваш Дм. Чижевский.

Книги (чьей?) о Шелере и Соловьеве не видел. Желудкова заказал, но пока не получил.

Интересна книга о Гегеле как протестантском богослове — Theunissen[1269].

Вышла книга Heidegger'a о Шеллинге «Philosophische Untersuchung über das Wesen der Freiheit»[1270]. — Интересна.

202.

PRINCETON
15 Марта, 1972

Дорогой Дмитрий Иванович,

Спасибо за письмо. Рады узнать, что Вы чувствуете себя хорошо и бодро.

У меня имеются давние Ваши дополнения к «Путям». Буду благодарен за дальнейшие. За последнее время успел просмотреть весь комплект «Трудов Киевской Духовной Академии» в подлиннике (к сожалению, не во всех годах имеются Журналы Совета — с отзывами о диссертациях, так как комплект сборный), «Богословский Вестник», включая одну книжку за 1918 год, «Православное Обозрение» (Со-

ловьев, диссертация Лопатина, две статьи Каринского), — сейчас просматриваю «Прибавления» Московской Академии. Другие журналы имеются только с пропусками, а, например, в «Православном Собеседнике» имеется довольно много и философского матерьяла. Микрофиши очень помогают, только у нас соответственная машина для превращения их в ксерографы с неисправимыми капризами.

Отчего немцы (Штупперих[1271] и другие) так усердно стараются доказать, что Феофан Прокопович[1272] «не был протестантом», и ратуют за его православие, срв. недавнюю книгу Гартеля[1273] о Феофане в Вюрцбугской католической серии. Тесная зависимость Прокоповича от протестантских систем, например, Аманда Полянского из Поландсдорфа, совершенно очевидна и давно показана, а его концепция отношений между церковью и государством копирует западных территориалистов. Что он довольно ловко «псевдоморфировался», тоже ясно и очевидно. Что он имел «убеждения» — а не только «мнения» — вопрос сложный. В действительности он был, несомненно, богослов, или во всяком случае писатель, «протестантского типа». Штуппериха я видел в прошлом году в Оттаве, Канада, на одном конгрессе, и он был непреклонен: ему просто не хочется принять Прокоповича на свой протестантский счет.

О Победоносцеве надеюсь написать к лету. Что Вы имеете в виду: его действительно интересные письма об Англии — из «Гражданина» 1874 года, или также его памфлет на графа Панина в «Письмах из России» Герцена?

В этом семестре я был совсем неожиданно приглашен, по инициативе студентов, прочесть краткий курс патрологии в Леман Колледж в Бронксе, для чего должен ездить каждый четверг в Нью-Йорк. Слушает меня небольшая группа, 16 человек, но слушают внимательно и вообще производят впечатление дельных студентов старых времен. Посмотрим, что выйдет из их сочинений.

Не забывайте. Ксения Ивановна шлет сердечный привет.

Μετ᾽ἀγάνιη Г. Φλ.

Helmut Dahm, Solov'ev und Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation. Pustet. Muenchen, 1971[1274].

Примечания

1 Письмо Б. Пастернака Д. И. Чижевскому [от 26.5.1959] / Публ. М. А. Рашковской // Дружба народов. М., 1990. № 3. С. 242–243; *О. Чуднов*. Письма Д. И. Чижевского к А. В. Флоровскому (1937–1944 годы) // Записки обласної наукової бібліотеки імені Дмитра Чижевського. До 100-річчя з дня народження Дмитра Чижевського / Упор. О. Чуднов. Кіровоград, 1994. С. 31–34; Жизнь в изгнании: письма М. М. Новикову — бывшему ректору Московского университета [письма Д. И. Чижевского — М. М. Новикову: 4.4.; 18.4; 2.6.1957] / Публ. Т. И. Ульянкиной // Вопросы истории естествознания и техники. М., 2001. № 1. С. 134–135; Письмо Д. И. Чижевского Томасу Манну [27.10.1945] / Публ. В. Янцена // Записки Русской академической группы в США. Нью-Йорк, 2003. С. 305–321; *Пшеничний Є., Янцен В.* Листування Дмитра Чижевського с Василем Сімовичем [1926–1937] // Славістика. Том I: Дмитро Чижевський і світова славістика / Р. Мних, Є. Пшеничний (Ред.). Дрогобич, 2003. С. 251–330; *Янцен В.* Неизвестное письмо Б. В. Яковенко к Д. И. Чижевскому (1934): к истории одного философского скандала // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 [6] / Под ред. М. А. Колерова. М., 2004. С. 605–608; *Schifferová V*. Comeniana aus dem Nachlass von Dietrich Mahnke. Die Korrespondenz zwischen Dietrich Mahnke und Dmitrij Tschižewskij aus dem Jahre 1935 // Acta Comeniana. 2004. Nr. 18. S. 213–223; *Янцен В.* Об иррациональном в истории. Биографические заметки к переписке С. Л. Франка и Д. И. Чижевского (1932–1937, 1947 гг.) // Русский Берлин (1920–1945). Международная научная конференция 16–18 декабря 2002 года / М. Васильева, Л. С. Флейшман (Сост.). М., 2006. С. 304–326; *Янцен В.* Российские ученики Э. Гуссерля из фрейбургской «Святой общины». Фрагменты переписки Д. И. Чижевского и Е. Д. Шора [1924–1933] // Логос. М., 2006. № 1 (52). С. 138–169 (перепечатано в сборнике «Русские евреи в Германии и Австрии. Статьи, публикации, мемуары и эссе». Русское еврейство в зарубежье. Том 16 / Под ред. К. Кикоина и М. Пархомовского. Иерусалим, 2008. С. 127–157); Из архива А. К. Случевской-Коростовец. Письма Д. И. Чижевского [1961] / Публ. И. Иванченко // Новый журнал. Нью-Йорк, июнь 2006, № 243.

С. 164–168; *Чижевский Д. И.* Письма А. Л. Бему (1925–1932). *Бем А. Л.* Письмо Д. И. Чижевскому (1930) / Публ М. Магидовой и В. Янцена // Rossica. Научные исследования по русистике, украинистике и белорусистике. Прага, 2007. С. 67–96. *Бердяев Н. А.* Письмо Д. И. Чижевскому. Публ. В. Янцена // Новый журнал. Нью-Йорк, март 2007, № 246. С. 212–216; Избранные автобиографические письма Д. И. Чижевского за 1921–1976 гг. и биографические материалы о нем см.: *Чижевский Д. И.* Избранное в 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977) / Сост. В. Янцена. М., 2007; *Кантор В.* Возможна ли дружба интеллектуалов в эмиграции? (Степун и Чижевский) [19 писем Ф. А. Степуна Д. И. Чижевскому (1946–1963)] // Вопросы философии. М., 2010. № 1. С. 84–117; *Янцен В.* Марбургское дело Чижевского: к истории одного академического скандала (1948–1949) // Славістика. Том II: Дмитро Чижевський і європейська культура. Збірник наукових праць / Є. Пшеничний, Р. Мних, В. Янцен (Ред.). Дрогобич, 2010. С. 137–194; *Блашків О.* Дмитро Чижевський та Словаччина: за архівами Словацької національної бібліотеки та Матиці Словенської. Додаток 1: Листи Дмитра Чижевського до Андрея Мраза [1933–1937]; Додаток 2: Лист А. Мраза до Д. Чижевського [21.05.1943]; Додаток 3: Лист Дмитра Чижевського до Йозефа Шкультети [14.01.1934]; Додаток 4: Лист Дмитра Чижевського до Антіна Штефанека [11.04.1943] // Там саме. С. 195–224; *Пшеничний Є.* Дмитро Чижевський і Наукове товариство Шевченка [Письма и материалы из личного дела: 1927–1933 гг.] // Там саме. С. 321–334; *Ульяновський В.*: «Ціле море інтелекту»: листи Дмитра Чижевського до Миколи Геппенера 1944 року // Там саме. С. 335–376; *Тетеріна-Блохина Д.* Листування Домета Олянчина з Дмитром Чижевським [1926–1928, 1934–1937, 1947, 1964 гг.] // Там саме. С. 377–396; *Валявко И.* Заметки к биографии двух мыслителей: Дмитрий Чижевский и о. Георгий Флоровский. [Приложение:] Письма Д. Чижевского и о. Георгия Флоровского. Публ. И. Валявко [письма Чижевского от 26.04.1949, 14.06.1950, 14.10.1968; письмо о. Георгия от 18.10.1968 г.] // Р. Мних, Ю. Урбан (Ред.) Colloquia Litteraria Sedlcensia. Том IV: Дмитрий Чижевский и европейская культура. Дрогобич — Siedlce, 2010. С. 231–285; Письма Н. С. Трубецкого Д. И. Чижевскому / Публ. В. Янцена // Там же. С. 287–294; *Святский Д. О.* Два письма Д. И. Чижевскому (1929) / Публ. В. Янцена и А. Тоичкиной // Там же. С. 295–298.

2 Биографические материалы о Г. В. Флоровском см.: *Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. *Колеров М.* Утраченная диссертация Флоровского. Приложение: *Флоровский Г. В.* Историческая философия Герцена. Заключение (1923) // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год / Под ред.

М. А. Колеров. СПб, 1997. С. 245–257; *Ю. А. Тюменцев*. Образ христианского историзма в раннем творчестве Г. В. Флоровского // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2005. № 289. С. 72–92; *Янцен В.* Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 475–489; *Флоровский Г. В.* Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена») (1929) / Публ. В. Янцена // Там же. С. 490–524; *Флоровский Г. В.* Письма Фрицу Либу (1928–1954) / Публ. В. Янцена // Там же. С. 525–590; К предыстории возвращения Г. В. Флоровского из Праги на Запад. Д. Лаури. Письмо Ф. Либу (1945) / Публ. В. Янцена // Там же. С. 591–596.

[3] Получить общее представление об объеме раздела переписки в личном архиве о. Георгия Флоровского нам удалось на электронных страницах отдела рукописей и редких книг библиотеки Принстонского университета (США, штат Нью-Джерси) (http://diglib.princeton.edu/ead/getEad?eadid=C0586&kw) и по личным архивам Д. И. Чижевского, Ю. П. Иваска, М. И. Раева, Л. Мюллера, Ф. Либа. Многолетняя переписка связывала о. Георгия и с немецким протестантским богословом Э. Бенцем, личный архив которого пока закрыт для исследователей. Оттиски печатных работ, которые о. Георгий посылал Д. И. Чижевскому и Л. Мюллеру, хранятся ныне в нашем частном собрании источников по истории русской и украинской эмиграции в городе Галле. Каталог корреспонденции, хранящейся в архиве Д. И. Чижевского при отделе рукописей и редких книг библиотеки Гейдельбергского университета и по предварительным подсчетам составляющей около 25 000 единиц хранения, недавно издан В. Зивекингом: *Vincent Sieveking*. Dmitrij Ivanovič Tschiżewskij. Heidelberger Korrespondenznachlaß (1945–1977). Inventar. Stuttgart 2008. Остатки первой части личного архива Д. И. Чижевского (1921–1945) находятся сейчас на каталогизации в отделе рукописей и редких книг университетской библиотеки города Галле на Заале. Раздел фрагментов его ранней переписки насчитывает около 1000 единиц хранения.

[4] *Янцен В.* О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я. Х. Б. Мора (Пауля Зибека) начала XX века // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 283–284.

[5] *Вейдле В.* Памяти отца Сергия // Русская религиозная мысль XX века / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 214.

[6] Введение и обоснование плодотворного для современных гуманитарно-научных исследований многофункционального понятия «архив эпохи» является заслугой Т. Г. Щедриной: «В контексте историко-философском или в контексте истории идей «архив эпохи» — это определенный

массив документов, найденных в различных архивах, но составляющий некоторое идейно-духовное образование, целостное. И я думаю, что «архив эпохи», как и «архив» (Фуко), может выступать как коммуникативный контекст, в который необходимо погрузить устоявшийся сегодня комплекс идей и представлений, содержащийся, как правило в опубликованных текстах» (*Щедрина Т.*: Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2008. С. 11). Автор совершенно справедливо называет это свое центральное понятие «эпистемологической метафорой» (т. е. образом, плодотворно работающим для получения нового знания). Такой же плодотворной метафорой является и широко используемое в работах Т. Г. Щедриной понятие Г. Г. Шпета «сфера разговора», позволяющее ей ввести в историко-философское исследование метод эксперимента — не только историческую реконструкцию печатно и архивно зафиксированных фактов общения тех или иных мыслителей, но и продолжение, договаривание, проигрывание различных вариантов их незавершенного или по тем или иным причинам несостоявшегося, но потенциально возможного и в силу специфики философской проблематики постоянно возобновляемого «разговора». «Архив эпохи» всегда предоставляет исследователям избыток материала для постановки мыслителям прошлого новых и постоянно обновляющихся «современных» вопросов, которых сами они себе не успели или — из-за отсутствия у них временной дистанции и только благодаря ей обретаемых эпистемологических перспектив — не могли задать. Уходя в прошлое, каждая культурная эпоха обретает свойство классических произведений: она постоянно перерастает себя и ее познание кажется бесконечным. Будущим поколениям удается увидеть и воспользоваться в ней для собственных целей и тем, что мыслителям прошлого и их современникам казалось несущественным, второстепенным, но в исторической перспективе выдвинувшимся на первый план.

[7] Даже такие знатоки творчества Д. И. Чижевского, как В. В. Зеньковский и Х.-Г. Гадамер, были почти незнакомы с его трудами по теоретической философии и истории церкви и своими оценками его творчества способствовали распространению мнения о том, что Чижевский — не философ. Попытка опровержения этого мнения предпринята в нашей книге: *В. Янцен В.* Неизвестный Чижевский: обзор неопубликованных трудов. СПб, 2008.

[8] О деятельности этого общества см.: *Янцен В.* Русское философское общество в Праге по материалам архивов Д. И. Чижевского // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 154–214.

[9] Д. И. Чижевский и Г. В. Флоровский были в 1920–1930-е годы сотрудниками журнала «Современные записки». Их переписка с редакцией

журнала сейчас готовится к печати в рамках международного проекта в Бохуме. В письме от 19 марта 1939 года к одному из его редакторов В. В. Рудневу Флоровский обращался с просьбой: «У Вас наверное есть адрес Чижевского: пришлите мне». — См.: MS. 1500/9 / Русский Архив библиотеки Лидского университета (Великобритания).

10 В письме брату о. Георгия от 7 ноября 1944 года Чижевский пишет: «С Георгием Васильевичем я уже списался». — См.: *Чуднов О.* Ук. соч. С. 34. В письме Ф. А. Степуну от 2 декабря 1944 года: «Из Белграда приехал в Прагу Георгий Флоровский, написавший мне раз, но после этого почему-то снова замолкший». — См.: Fedor Stepun Papers, Gen Mss 172, Box 34, Folder 1170 // The Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University Library, New Haven, Connecticut, USA. В письме Чижевского А. Л. Бему от 27 декабря 1944 года также имеется краткое сообщение: «Георгий Флоровский мне уже писал два раза». — См.: Pozůstalost Alfreda Ludvigoviče Béma. Kartón 1. Korespondence. D. I. Čiževskij // Literární archiv Památníku národního písemnictví v Praze.

11 Книга эта хранится и по сей день в личном собрании Д. И. Чижевского (77 So 163) при библиотеке Гейдельбергского университета под сигнатурой «Tschi 1131 S».

12 «Лишь после войны о. Георгий узнал, что в ходе одного из налетов на Белград немецкими бомбами был уничтожен склад, где хранились экземпляры его книги «Пути русского богословия». Книга печаталась в Югославии, поскольку это было дешевле. Таким образом, из первого тиража разошлось лишь несколько сот экземпляров — тех, что были разосланы по почте до уничтожения склада». — См.: *Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия / Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. С. 76. Информацию о судьбе первого русского издания главного труда Чижевского находим в его письме к Т. С. Франк от 1 июля 1966 года: «В «Русской научной библиотеке» вышла еще моя книга «Гегель в России», также ставшая крайне редкой: в Швеции она переиздана как микрофильм. Книги «Русской научной библиотеки», действительно, пропали (они были «на складе» у еврея, который был немцами «ликвидирован») — остались те экземпляры, что были в руках книготорговцев, в частности, в Америке. Пропали и рукописи (...). Первая книга серии была как раз моя — «Гегель в России» — ее там устроил как раз Семен Людвигович». — См.: S. L. and T. S. Frank Papers // The Rare Book and Manuscript Library, Columbia University. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture in New York. В очередности изданий парижской серии «Русская научная библиотека» Чижевский явно ошибся: его книга должна была выйти в этой серии первой, но из-за задержки рукописи вышла через год после «Непостижимого» (1938) С. Л. Франка. Это явно

следует из письма к нему И. И. Бунакова-Фондаминского от 12 декабря 1938 года: «Глубокоуважаемый Дмитрий Иванович, очень обрадовался Вашему письму и сообщению, что книга будет к 1-му января готова. Позвольте на этом твердо условиться: к 1-му января Вы высылаете всю рукопись — в крайнем случае, на несколько дней позже. Мы сейчас же сдадим её в типографию, ибо набор книги Франка к этому времени закончится». — См.: Tschižewskij-Nachlass, Yi 52 II / Korrespondenz / Briefe von I. I. Fondaminskij / Sondersammlungen der ULB Halle.

[13] Эту тенденцию главного труда Чижевского, которому, кстати, предшествовало несколько историографических и обзорных работ по истории философии на Украине, точно подметил С. Л. Франк в рецензии на его немецкое издание, вышедшее в 1934 году в сборнике «Гегель у славян»: «...исследование составителя сборника Д. Чижевского «Гегель в России» (...) дает больше, чем обещает его название: собственно говоря, это написанная с точки зрения гегелевской философии история всей русской философии последнего столетия». — *Frank S.* Hegel bei den Slaven. Hrsg. von D. Čyževśkyj. Reichenberg, Stiepel 1934 // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig 1935. Bd. XII. H. 3–4. S. 435. В 1932 году Чижевский вел переговоры с немецким издательством Феликса Майнера об издании книги «Русские мыслители» (подробнее о ее содержании см. в нашей книге «Неизвестный Чижевский: обзор неопубликованных трудов», с. 80–81). О судьбах своей книги и книги Флоровского, а также о существовании плана более общего исследования по истории русской мысли Чижевский писал в своем письме А. Л. Бему от 27 декабря 1944 года: «Книга Г. Флоровского, к счастью, дошла до меня. Вообще же она сохранилась только в очень немногих экземплярах — остальные сгорели в Белграде. Такая же почти участь и моей книги о Гегеле в России (русской, в которой много нового, и для меня намечен план более обширной — по содержанию, не по объему — работы по истории русской мысли 19 века). Мне удалось получить один экземпляр года полтора тому назад». — См.: Pozůstalost Alfreda Ludvigoviče Béma. Korespondence. D. I. Čiževskij. Kartón 1 // Literární archiv Památníku národního písemnictví v Praze. Замысел издания очерка по истории русской мысли был осуществлен Чижевским только после войны: *Tschižewskij D.* Russische Geistesgeschichte. 2. erw. Aufl. München, 1974 (первое издание этой работы вышло двумя отдельными томами в Гамбурге в серии «Rowohlts deutsche Enzyklopädie» в 1959 и 1961 годах). В литературе о Флоровском его магистерская диссертация «Историческая философия Герцена» (1923) и основной труд «Пути русского богословия» (1937) нередко еще представляются как своего рода более или менее быстро созданные импровизации на избранные темы русской мысли. Между тем, из его переписки выясняется, что еще до эмиграции он начал писать

большую книгу по истории русской мысли, в которой посвященная Герцену часть была наиболее обработанной и готовой к печати. Вероятно, поэтому он и взял ее в качестве темы своей магистерской диссертации. Для понимания генезиса творчества Флоровского и истории создания его основного труда «Пути русского богословия» чрезвычайно интересен уже сам факт существования такой его обобщающей работы задолго до выхода в свет известных исследований по истории русской философии Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковского, С. Л. Франка, Н. О. Лосского и Д. И. Чижевского. Подробный ее план находим в письме Г. В. Флоровского из Софии от 6 июля 1921 года к чешскому слависту Иржи Поливке: «...Оставляя в начале прошлого — 1920 — года Россию, я был поставлен в печальную необходимость бросить там все свои рукописные матерьялы, начатые работы и т. п. В числе их было одно исследование, которое мне очень бы хотелось восстановить и закончить. Уже давно я пришел к убеждению в необходимости пересмотра сложившихся представлений о ходе развития русской историософической мысли и, исподволь разбирая матерьял по этому вопросу, составил себе совершенно определенный план книги, посвященной этой теме. В некотором отношении она должна быть аналогична превосходной монографии Т. Масарика — Rußland und Europa, но, охватывая более узкую область явлений, может захватить многое в более детальном виде. Приступив уже год назад — здесь, в Болгарии — к вторичной реализации своих планов, я нашел в здешних книгохранилищах вполне достаточный матерьял, т. е. некоторые части работы уже удалось довести почти до конца. Общие заключения такой предварительной разработки я изложил в публичной лекции, читанной в феврале этого года по приглашению проф. С. С. Болева в его Славянском обществе в Софии и потом опубликованный — под заглавием «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» — в юбилейном сборнике, посвященном С. С. Болеву (Славянски Глас, 1921, 1–4 кн.). Я не имею пока, к сожалению, ее отдельных оттисков, и не могу послать Вам. — Приблизительно план всей работы можно формулировать таким образом: *Введение*. Проблема философии истории в применении к славянской и русской истории в 30 и 40 годы, — и общая характеристика этой эпохи на Руси. (Посвященные этому вопросу русские исследования игнорировали почти совершенно своеобразие психической атмосферы той эпохи. В настоящее время положительно необходимо сосчитаться с работами, посвященными современным тем движениям на немецкой почве, прежде всего с исследованиями Dilthey'я, дающими совершенно новые методологические правила. К тому же сейчас может быть использован и новый матерьял, опубликованный после выхода в свет таких работ, как Пыпина и под.). I. Ив. Киреевский. II. Хомяков. III.

Юр. Самарин. IV. Белинский. V. Герцен. VI. Гоголь. VII. Ив. Аксаков. VIII. Социальный патриотизм: (a) народничество (прежде всего Н. Михайловский). (b) позднее славянофильство (Данилевский, Леонтьев и др.). IX. Влад. Соловьев. X. Кризис общественного идеала в России (Струве. Булгаков. Бердяев. Гершензон. «Вехи». Новгородцев и др.). В настоящее время для меня сделалось ясно, что *закончить* — для печати — *всю* работу в Софии невозможно, потому что целого ряда книг я вовсе не мог достать ни в официальных библиотеках, ни у частных лиц, а многим пришлось пользоваться в таком виде, который решительно не пригоден для ссылок (вместо книг — первоначальной редакцией в виде статей). Тем не менее, *некоторые главы* могут быть закончены и здесь, и в их числе глава о Герцене, — и поэтому передо мною выдвинулась задача предварительного издания всей работы по частям. *Почти* закончить я мог бы и главы I, II, III, посвященные ранним славянофилам. Сейчас я хотел бы выяснить для себя *принципиально* — можно ли надеяться на содействие одного из существующих в Чехо-Словакии ученых обществ для издания работы в целом или по частям. Мне представляется, что тема моего исследования представляет некоторый интерес для них. В случае благоприятного ответа на этот принципиальный вопрос я мог бы в продолжении двух-трех ближайших недель переслать для ознакомления рукопись вполне обработанной для печати главы о Герцене — размером в 3–4 печатных листа, — появление которой в печати в настоящее время представлялось бы весьма своевременным, — я бы сказал современным, отвечающим интересам и потребностям более широким, чем строго-ученые. В течение этого же лета я расчитываю закончить вполне и главу о Киреевском». — См.: Письма русских ученых-эмигрантов Н. П. Кондакова и Г. В. Флоровского Иржи Поливке. Публикация М. Ю. Досталь // Славяноведение. М., 1999. № 4. С. 95–96. Д. И. Чижевский, ничего не знавший о существовании этого нереализованного творческого замысла Флоровского, тем не менее всегда довольно точно определял содержание и значение его «Путей русского богословия» для истории русской мысли, предложив при их немецком переводе даже изменить их название на «Историю русского духа» или «Историю русского духа с богословской (вариант: религиозной) точки зрения» (см. его письмо от 26 ноября 1948 года в настоящем издании).

14 О причине такого широкого охвата материала в работе «Гегель в России» довольно определенно сказано самим автором: «Философия Гегеля была одной из тех духовных сил, которую в борьбе религиозной философии с Просвещением в русском 19 веке не раз призывали на помощь обе воюющих стороны. Происходило это — как и с двумя другими великими швабами, Шиллером и Шеллингом, также оказавшим в России огромное

влияние, — настолько часто, что если бы возникло желание написать историю русского гегельянства, то пришлось бы сказать, по крайней мере пару слов, обо всех направлениях русской духовной жизни за исключением позитивизма». — *Tschižewskij D.* Hegel in Russland // Neue Züricher Zeitung 15. XI. 1931. О содержательном богатстве книги Флоровского существует недвусмысленный отклик Ф. А. Степуна: «Профессор Георгий Флоровский (...) еще в 1937 году опубликовал в высшей степени значительную книгу «Пути русского богословия». По совершенно непонятным причинам это сочинение до сих пор не переведено на немецкий язык. Заглавие выражает точку зрения этого крупного ученого: живые корни русской жизни, творчества и прежде всего философствования следует искать исключительно в патристике и византинизме. Но оно ни в коем случае не передает содержательного богатства книги, являющейся историей русской философии, включающей в себя все самые существенные социальные учения. Познавательная, блестяще написанная, страстная по тону, очень остро, порой несправедливо и парадоксально сформулированная книга — несомненно одно из самых значительных сочинений, вышедших в эмиграции. И было бы в высшей степени желательным, чтобы приступили к давно запланированному, почти решенному, но все еще неосуществленному переводу». — *Stepun F.* Der Bolschewismus und die christliche Existenz. München 1959. S. 294–295.

15 Вряд ли можно говорить о бесспорном влиянии внешнего построения материала в книге Флоровского на работы Чижевского, так как немецкая редакция книги «Гегель в России», вышедшей в 1934 году, уже была разбита на параграфы без подзаголовков. Но идея экономии места в основном тексте книги за счет перенесения не только библиографической, но и содержательной информации в концевые примечания (в немецкой редакции «Гегеля в России» они были подстрочными) получает широкое распространение в работах Чижевского именно после выхода в свет «Путей русского богословия» и активно применяется в русской редакции «Гегеля в России» (1939). Более существенно, однако, прямое заимствование Чижевским из «Путей русского богословия» названия и стиля главы «Накануне» при освещении русского гегельянства конца XIX — начала XX века. В первоначальной немецкой редакции эта глава носила название «Современность». Здесь же источник идеи о *прерывном, волнообразном, циклическом характере* возрастания и упадка интереса к отечественному культурному наследию в русской духовной истории, рассматриваемой на фоне вечно актуальной проблемы «отцов» и «детей». Согласно наблюдениям Флоровского и Чижевского, развитие русской духовной истории XIX–XX веков происходило не путем непрерывного кумулятивного прогресса и непосредственной передачи

культурного наследия от поколения к поколению, а путем связи через разрывы, то есть дискретным путем — через одно поколение и через периоды временного забвения части культурного наследия. Поэтому ответы на вопросы, заданные «отцами», находили как правило не «дети», а «внуки». А «детей», в свою очередь, более интересовало наследие «дедов», чем «отцов». Но первоисточник этой теории можно найти уже в размышлениях Ницше о «*несвоевременности*», направленности в будущее некоторых идей и учений.

16 *Tschižewskij (Čyževśkyj) D.* Hegel bei den Slaven. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft 1961. Hier: S. 143–396.

17 *Чижевський Д.* Геґель у Росії (1939). Переклад с російської Ю. Бадзя // Дмитро Чижевський: Філософські твори: у 4-х т. / Під загальною редакцією В. Лісового. К., 2005. Т. 4. С. 3–305.

18 *Чижевский Д. И.* Гегель в России. Вступ. ст., составление *А. А. Ермичева*. СПб., 2007.

19 В замечательной биографии Флоровского, написанной Э. Блейном, приводится история о том, как о. Георгий на волне творческого подъема всего за один день написал заключительную главу «Путей русского богословия» (с. 46). Надо, однако, сказать, что над книгой в целом Флоровский работал основательно и долго (1930–1936), несмотря на собранный им еще в 20-е годы богатый материал для монографии по истории русской мысли (ср. прим. 13). По его письмам к Ф. Либу и В. В. Рудневу прослеживается точная хронология этой работы: «В следующий четверг мы с женой уезжаем на несколько дней в Англию, где должны принять участие в англо-русской конференции студенческого христианского движения. Помимо этого, я, вероятно, прочту доклад о «путях русского богословия» в Русском академическом союзе в Лондоне» (8–21.04.1930). «Сейчас я должен кончать книгу: Пути русского богословия» (10.03.1931). «Работы у меня сейчас очень много. Должен спешить с окончанием книжечки о русском богословии для YMCA-Press» (24.10.1931). «Продолжаю работать над «русским богословием»» (06.11.1933). «Работа над моей книгой о русском богословии продолжается медленнее, чем я бы того хотел. Но из 9 глав уже 7 вполне готовы и сданы в печать. На Рождество все уже будет готово, так что весною книга выйдет» (08.12.1934). «Получили ли Вы мою книгу и что скажете о ней? Не напишете ли где-нибудь рецензию. *Очень* хотелось бы знать Ваше мнение о ней» (20.07.1937). — См.: *Флоровский Г. В.* Письма Фрицу Либу (1928–1954). Публикация Янцен Ва // Ук. соч. С. 525–590. И потребовалось внешнее давление на автора, чтобы он свою книгу закончил: «Меня заставили кончить мою книгу в несколько дней, практически мне пришлось написать около 30 печатных страниц за 8 дней, да притом довольно сложного содержания. При такой работе я потерял

всякое чувство ответственности, несколько ночей не спав кряду». — См.: Письмо Г. В. Флоровского В. В. Рудневу от 15 февраля 1936 г. // MS. 1500/8 / Русский Архив библиотеки Лидского университета (Великобритания).

[20] *Флоровский Г. В.* Чижевський, Дм. «Філософія на Україні — Спроба історіографії». Прага, 1926; 200 стр., ч. 1; Прага, 1928; 142 стр. (Литографированное издание) // Путь. Париж, 1929, № 19. С. 118–119. Рецензия датирована 7–20 сентября 1929 года. *Его же*. Чижевський, Дм. «Нариси з історії філософії на Україні». Прага, 1931. 175 стр. // Путь. Париж, 1931, № 30. С. 93–94. Рецензия датирована 8 августа 1931 года. Критике в ней подвергнута глава о Гоголе, написанная, правда, не Чижевским, а его пражским учеником Л. Миколаенко. Очень характерно, что и Флоровский и Чижевский рассматривали Гоголя не только как художника слова, но и как мыслителя, неизменно включая анализ его творчества в историю русской и украинской мысли (ср. письмо Флоровского И. Поливке в прим. 13, где в планировавшейся книге о развитии русской историософической мысли Гоголю должна была быть посвящена VI глава, по странному совпадению нашедшая свое отражение в 6 § VI главы «Путей русского богословия»; в проекте немецкой книги Чижевского «Русские мыслители» V глава имела название «Гоголь как мыслитель»). Более детальную информацию о гоголевской теме в творчестве Чижевского см.: *В. Янцен В*. Неизвестный Чижевский: обзор неопубликованных трудов. СПб, 2008. С. 46–65. *Чижевский Д. И*. Гоголь как художник и мыслитель. *Публикация и комментарий Янцен Ва* // Вопросы философии. М., 2010. № 1. С. 118–129.

[21] С. 536, 546, 547, 573 первого издания.

[22] *Прот. Георгий Флоровский* (Принстон, Н. Дж.). «Чтения по философии религии магистра философии В. С. Соловьева» // Gerhardt, W. Weintraub, H.-J. zum Winkel (Hrsg.) Orbis scriptus. Dmitrij *D.* Tschižewskij zum 70. Geburtstag. München, 1966. S. 221–236.

[23] *Чижевский Д. И*. Гегель в России. Париж, 1939. С. 5. «Чрезвычайно интересны философские характеристики в замечательной книге Г. Флоровского: Пути русского богословия. Париж, 1937 г., которую я тем более рекомендую читателю (для нашей темы важны главы 6 и слл), что в ней можно найти и обстоятельные библиографические указания о целом ряде мыслителей, о которых говорит и моя книга». — Там же: С. 344. Столь же высокая оценка книги Флоровского повторяется и во втором немецком издании «Гегеля в России»: «Но особенно важна прекрасная книга Г. Флоровского: Пути русского богословия (на русском), Белград и Париж, 1937 (готовятся немецкое и английское издания), в которой есть отличные характеристики отдельных эпох и мыслителей. Особенно важны стр. 234 сл. Из этой книги можно многое узнать о занятиях Ге-

гелем в богословских высших школах, к сожалению, недостаточно учтенных в моем изложении». — Hegel bei den Slaven. Hrsg. von *Tschižewskij (Čyževśkyj) D.* 2. verbesserte Aufl. Darmstadt 1961. S. 478–479.

[24] Сам о. Георгий дважды упоминает в письмах Чижевскому: «У меня случайно сохранилось Ваше старое письмо — еще 1937-го года — с поправками и дополнениями к «Путям»» (18 октября 1965 г.). «У меня есть Ваше старое письмо с дополнениями. Не найдется ли у Вас немного времени просмотреть мою книгу еще раз — хотя бы бегло — и сообщить Ваши замечания. Сейчас пишу новую главу» (11 января 1969 г.). — На что Чижевский отвечает: «Примечания к первым главам «Путей» постараюсь написать. У меня было и продолжение первого письма, но пропало в Галле» (27 января 1969 г.). — См. настоящее издание.

[25] Хранится это письмо, скорее всего, в одной из следующих папок: Georges Florovsky Papers, 1916–1979 (C0586). Subseries 8 B: Others (E — P). Box 61, Folder 1, 2, 3 (Puti russkogo bogosloviia: letters to Florovsky) // Princeton University Library. The Department of Rare Books and Special Collections.

[26] *Tschižewskij D.* Evhemerismus in den altslavischen Literaturen // Russia and orthodoxy. Essays in honor of Georges Florovsky. Ed. by Andrew Blane. Vol. 2. (Slavistic printings and reprintings). The Hague and Paris: Mouton 1975. P. 23–42.

[27] Nachlass von Dmitrij Ivanovič Tschižewskij in der UB Heidelberg // Heid. Hs. 3881. Abt. B / 396.

[28] *Чижевский Д. И*. Эвгемеризм в старославянских литературах // Новый журнал. Нью-Йорк, 1968. № 92. С. 254–272.

[29] В печатных работах Чижевского это никакого отражения не нашло. Критические отклики можно встретить только в его переписке с третьими лицами. Так, в письме к брату Флоровского от 22 января 1942 года он пишет: «Из работ моих, которые для Вас могут иметь интерес, упомяну книгу об Иване Вышенском, которая сейчас пишется. Он обработан очень плохо и даже в книге Георгия Васильевича, которую я очень ценю, страница, посвященная Вышенскому, основана в целом на недоразумениях (еще хуже библиография). А между тем как раз Г. В. мог найти у Вышенского много для себя интересного (учение о церкви и т. д.). — См.: *О. Чуднов*. Ук. соч. С. 33. То же мнение повторяется в письме А. Л. Бему от 17 июля 1942 года: «Хотя сейчас наряду с Коменским у меня под рукой работа (книга) о Иване Вышенском, в котором масса никем незамеченных интересных черт. Странным образом, даже Г. Флоровский, написавший о русском богословии прекрасную книгу, Вышенского просто не прочел, положившись на старую — и никуда не годную — литературу». — См.: Pozůstalost Alfreda Ludvigoviče Béma. Kartón 1. Korespondence. D. I. Čiževskij // Literární archiv Památníku národního písemnictví v Praze.

[30] Просматривая недавно каталоги немецких букинистов, торгующих автографами, я совершенно случайно обнаружил у одного из них неизвестный фрагмент недатированной рукописной заметки Мартина Хайдеггера, условно названный букинистом «Entpersonalisierung der Philosophie» (Деперсонализация философии), свидетельствующий о том, что проблема обезличивания философии волновала не только русских философов. К сожалению, расшифровка этого интересного фрагмента, по вполне понятным коммерческим причинам, была лишь частичной. Ниже привожу ее дословный перевод: «Требуют деперсонализации [обезличивания] философии. Тем самым предполагая, что до сих пор философия была персонифицирована, т. е. различным образом связана с персоной философа, ограничена ею и несла ее отпечаток. Это представление о мышлении и его отношении к мыслимому столь же обычно, сколь и внешне [поверхностно]. Размышлению на эту тему довольно скоро становится сомнительно и даже только теперь ясно, что это отношение, собственно, вообще не продумано в своем своеобразии, т. е. не развернуто до достойного быть поставленным под вопрос [Fragwürdige]. Не содержит ли мысль о «понимании бытия» какого-то указания? Может быть, настолько, насколько сама она обдумывается критически и достаточно долго остается защищенной от всякой расхожести = упрочения. | Но мысли о «творчестве» и гении? | Грекам все же чужды. | «Деперсонализация» — «общественно-политическое» представление. | Деперсонализация философии, т. е. запущенность мышления [...]». — См.: Martin Heidegger (1889–1976), Philosoph. E. Notizzettel. O. O. u. D. 1 S. Gr.–8°.

[31] Briefe von D. I. Tschiżewskij an F. Homann // UA Heidelberg. Выражаю сердечную признательность за предоставление копий этих писем проф. Р. Мниху (Седлице).

[32] D. I. Tschiżewskij an F. Homann. Brief vom 7. XI. 1926 // UA Heidelberg.

[33] Слова из письма Д. И. Чижевского И. И. Фондаминскому от 2 января 1928 года, написанные в оправдание невыполнения обещания прислать для «Современных записок» статью о немецком религиозном социализме: «Мне очень прискорбно, что не мог исполнить моего многократного обещания — прислать статью о Тиллихе. К сожалению, моя пражская жизнь прежде всего настолько «астматична», что обязательства мои, естественно, остаются неисполненными! До последних дней проболел...». — См.: Vishniak papers. F. 148 // Lilly Library, Indiana University, Bloomington, Indiana.

[34] *Янцен В.* Неизвестный Чижевский: обзор неопубликованных трудов. СПб, 2008. С. 17–42, 69–78.

[35] Г. В. Флоровский известен сегодня прежде всего как богослов и историк церкви. Но в литературе о нем почти не обращается внимания на то,

что без серьезной философской подготовки и собственных теоретических интересов он не смог бы, не имея никакого богословского образования, стать одним из выдающихся теоретиков международного экуменического движения. В его письме к Н. С. Трубецкому от 27 декабря 1922 года встречаем упоминание о том, что над созданием собственной философской системы он действительно работал: «Очень мешает то, что те же мысли в ином повороте приходится развивать и в книге о Соловьеве, и в том будущем сочинении, которое я исподволь продумываю и которое должно представить мою философскую «систему»». — Цит. по: *Соболев А.* К вопросу о внутренних трениях и противоречиях в евразийстве 1920-х годов // Россия XXI. 2002. № 5. С. 166. Систематический и особенно теоретико-богословский дар о. Георгия получил широкое признание сначала в инославных конфессиях. Знал о нем и о. Сергий Булгаков, в то время как о. Василий Зеньковский до конца своих дней отказывал в нем бывшему коллеге: «Флоровский — человек огромных знаний, настоящая богословская энциклопедия. Он очень талантлив, но только как *историк,* а вовсе не догматист, каковым он себя считает. Но характер у него трудный; он очень властен, не терпит возражений и замечаний». — См.: *Прот. В. Зеньковский*. Мои встречи с выдающимися людьми // Записки Русской Академической Группы в США. Нью-Йорк, 1995. Т. XXVII. С. 52. Глубокое проникновение в сущность философских исканий раннего Флоровского находим в статье: *Ю. А. Тюменцев*. Образ христианского историзма в раннем творчестве Г. В. Флоровского // Вестник Томского государственного университета. 2005. № 289. С. 72–92.

[36] Nachlass von Dmitrij Ivanovič Tschiżewskij in der UB Heidelberg // Heid. Hs. 3881. Abt. C / Kasten Flo-Fu, Mappe 4–8: Florovskij, G. V.

[37] Georges Florovsky Papers. C 0856. Correspondence. Box 12, Folder 11–13; Box 13, Folder 2–3 // Princeton University Library. Department of Rare Books and Special Collections.

[38] *H.-J. zum Winkel*. Das slavische Institut der Universität Heidelberg. Zur Vorgeschichte und Geschichte // Materialien zur Geschichte der Slavistik in Deutschland. Berlin — Wiesbaden: Otto Harrasowitz 1982. Teil 1. S. 135–164.

[39] Бюро путешествий (*нем.*).

[40] В конце сентября 1926 гг. В. Флоровский получил приглашение читать курс патрологии в Православном богословском институте в Париже и вместе с семьей должен был переселиться в Париж. Чижевский предложил ему по дороге заехать во Фрейбург в Брейсгау.

[41] Ксения Ивановна Симонова (1893–1977) — жена Флоровского, художница и переводчица. За уточнение года рождения К. И. Симоновой выражаю глубокую признательность архивисту из Выборга Виктору Фёдоровичу Пантелееву и Г. Суперфину (Бремен).

42 Под «хозяйкой» Чижевский имеет в виду Розу Баумгартнер, у которой он всегда снимал комнату, приезжая во Фрейбург в Брейсгау, и с которой был знаком со времени обучения философии во Фрейбургском университете (1922–1924) у Э. Гуссерля, Р. Кронера и М. Хайдеггера.

43 В дрезденской Высшей политехнической школе в это время получил профессуру по социологии (1926–1937) друг Чижевского Ф. А. Степун, там же занимал кафедру философии (1925–1928) бывший его учитель во Фрейбургском университете Р. Кронер, а кафедру протестантского богословия (1925–1929) религиозный философ Пауль Тиллих, с которыми Чижевский вел переговоры о возможности получения преподавательского места, не увенчавшиеся, однако, успехом.

44 Другой перспективой было место сотрудника института экономической конъюнктуры при Имперском статистическом управлении в Берлине, чиновником которого стал в 1926 г. друг Чижевского Х. Лангелютке (шуточное прозвище: «Халалю»), сообщивший ему об этой вакансии.

45 Решив сдавать магистерские экзамены и защищать диссертацию «О формализме в этике» не в Праге, а в Берлине, в Русском научном институте, одну из ведущих ролей в котором в это время играл С. Л. Франк, Чижевский попросил у Н. О. Лосского рекомендательное письмо к Франку. Такое письмо было написано Лосским 14 июля 1925 г.: «Дорогой Семен Людвигович, к Вам скоро явится молодой человек, Дмитрий Иванович Чижевский. Он собирается держать экзамен по философии на степень магистра в Вашей группе. Это очень образованный, весьма солидный магистрант. Мне даже жаль, что он не держит экзамена в Праге. С ним приятно будет иметь дело на экзамене». — См.: *Шалимов П.* Н. О. Лосский. Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1925, 1945–1950) // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник 1997. Под ред. М. А. Колерова. СПб., 1997. С. 263.

46 Франц Антон Штауденмайер (Staudenmaier, 1800–1856) — немецкий католический богослов и историк церкви, представитель Тюбингенской школы католического богословия, с 1837 г. — профессор догматики во Фрейбурге в Брейсгау, курс четырехтомной «Христианской догматики» (1844–1852) которого широко использовал в своих лекциях в Московской духовной академии А. В. Горский (1812–1875). Упоминается в «Путях русского богословия» Г. В. Флоровского. Для Чижевского он мог быть интересен как автор сочинения «Изложение и критика Гегелевской системы» (1844).

47 В письме к Ф. Гоман от 7 октября 1926 г. Чижевский писал: «...читал Эйхендорфа и сейчас в совершенном восторге от него. Это произведение имеет не только одну тему — ночь, но и вторую — любовь, и обе прекрасно развиваются совершенно чудесным образом, хотя и несколько сказочно (в плохом смысле — без участия лиц и до конца — «и всё, всё

было хорошо»). Но во время чтения я этого совсем не замечал! Какое же действительно совершенно особенное чувство имеет Эйхендорф к ночи, а его ночи неожиданно открывают всё, чего человек совсем не замечает и не хочет замечать». — См.: Homann. См. прим. 19.

48 См. прим. 20.

49 Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) — философ, богослов, историк и литературовед, учитель Чижевского по философии в Киевском университете. С 1926 г. был профессором Православного богословского института в Париже, где преподавал историю философии и религии, психологию и апологетику.

50 Сергей Иосифович Гессен (1887–1950) — философ, публицист, друг Д. И. Чижевского. С 1921 г. — в эмиграции, сначала в Германии (1921–1924), где был сотрудником Русского научного института в Берлине, затем в Чехословакии (1924–1935), где в Русском высшем педагогическом институте в Праге занимал кафедру педагогики, был активным участником Русского философского общества и соредактором журнала «Русская школа за рубежом», и, наконец, в Польше (1936–1950), где получил кафедру педагогики в Свободном польском университете в Варшаве, а после войны был профессором педагогики в университете города Лодзь.

51 Эдмунд Пурхо (Pourchot, 1651–1734) — французский юрист и философ.

52 *Purchotius Edmundus*: Institutiones philosophiae ad faciliorem veterum, ac Recentiorum Philosophorum, lectionem comparatae opera et studio. Venedig 1724. Тематически этот пятитомник содержал следующие разделы: 1 — Логика и метафизика; 2 — Элементы геометрии и всеобщей физики; 3 — Специальня физика; 4 — Этика и мораль; 5 — Схоластические упражнения. Введение его в качестве учебника в Киево-Могилянской академии свидетельствует о возрастании там интереса к философии и естественным наукам.

53 Феофан Прокопович (1681–1736) — архиепископ, украинский и русский писатель, богослов, церковный деятель, получивший богословское образование в Киеве и Риме, ближайший сподвижник гетмана И. Мазепы и Петра I, с 1711 г. — ректор Киево-Могилянской академии, с 1721 г. — вице-президент Синода. Чижевский интересовался Прокоповичем прежде всего как представителем барочного стиля, а также как православным богословом, симпатизировавшим протестантизму. Несколько работ посвящено им библиотеке Ф. Прокоповича и содержавшимся в ней западно-европейским философским и богословским изданиям, в частности, работам Я. А. Коменского.

54 Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965) — философ, профессор Петербургского университета, после высылки в 1922 г. из Советской

России — профессор философии Русского юридического факультета в Праге, позднее — заведующий кафедрой философии в Братиславском университете. Чижевский был знаком с Лосским еще со времени своего обучения в Петербургском университете (1911–1913).

55 Имеется в виду «Русское философское общество» в Праге, в 1926 г. переименованное в «Философское общество». Более подробную информацию о нем см.: *Янцен В.* Русское философское общество в Праге по материалам архивов Д. И. Чижевского. Приложение: Д. И. Чижевский. Философское общество в Праге [1924–1927] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7]. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 154–214.

56 Иван Иванович Лапшин (1870–1952) — философ, ученик А. И. Введенского, профессор Петербургского университета. После высылки в 1922 г. из Советской России жил в Праге, где был профессором Русского юридического факультета и одним из основателей Русского философского общества. Упоминание здесь Лапшина связано с тем, что в 1926 г. в правление общества входили Г. В. Флоровский, И. И. Лапшин и Д. И. Чижевский (секретарь) и что после отъезда Флоровского в Париж вся работа по организации заседаний общества легла на плечи его секретаря.

57 Доклад Чижевского «Философия ночи» был заслушан на заседании Философского общества 29 марта 1927 г. — См.: *Чижевский Д. И.* Философское общество в Праге // Путь. Париж, 1927. № 8. С. 140.

58 Лекция «Проблема двойника» была прочитана Чижевским 12 февраля 1927 г. в Семинарии по изучению Достоевского. — См.: Хроника культурной, научной и общественной жизни русской эмиграции в Чехословацкой республике / Под общ. ред. Л. Белошевской. Прага, 2000. Т. 1. С. 260.

59 Очевидно, Чижевский хотел сделать доклад по материалам своего обзора «Советская философия», опубликованного в «Современных записках» (1927, № 33, с. 481–501). Основанная на тех же материалах статья «Красная философия» вышла в чешском журнале «Ruch filosofický» (1928, № 3, с. 129–135). Доклад же Чижевского «Советская философия» был заслушан на заседании Философского общества 23 ноября 1927 г. — См.: *Чижевский Д. И.* Философское общество в Праге 1927–8. Прага, 1928. С. 4.

60 В своем отчете «Философское Общество в Праге 1927–8» (Прага, 1928, с. 28) Чижевский среди опубликованных докладов, заслушанных в обществе, упоминает доклад Г. В. Флоровского «Проблема творения в религиозной философии», датируя его 27 мая 1927 г. Но как раз информация о точных датах двух майских (36 и 37) заседаний 1927 г. в отчете отсутствует.

[61] Константин Васильевич Харлампович (1870–1932) — историк церкви, профессор Казанской духовной семинарии и Казанского университета, исследователь украинских влияний на русскую православную церковь.

[62] «Вера и разум» — богословско-философский журнал Харьковской духовной семинарии, издававшийся с 1884 по 1917 г. — См.: *Шудрик И. А., Щедрин А. Т.* О богословско-философском журнале «Вера и Разум» // Вопросы философии. М., 2004. № 10. С. 182–190.

[63] См. краткое описание фондов этой библиотеки на 1926 г.: *Ф<лоровский Г. В.>*. Русская религиозная библиотека при методистской миссии в Праге // Путь. Париж, июнь-июль 1926. № 4. С. 194–195.

[64] Владимир Николаевич Тукалевский (1881–1936) — библиограф, историк литературы, директор Славянской библиотеки в Праге.

[65] «Вопросы философии и психологии» — журнал, выходивший в Москве с 1889 по 1918 г. под редакцией Н. Я. Грота, В. П. Преображенского, С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина, печатный орган Московского психологического общества.

[66] Заседание памяти Спинозы было проведено 17 мая 1927 г. На нем были зачитаны следующие доклады: Н. О. Лосский «Пантеизм у Спинозы» и Е. В. Спекторский «О старом и новом спинозизме». — См.: *Янцен В.* Русское философское общество в Праге по материалам архивов Д. И. Чижевского. Приложение: Д. И. Чижевский. Философское общество в Праге. 1927–1928 // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7]. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 181.

[67] Лидия Израилевна Чижевская (урожд. Маршак, 1897–1983) — врач-терапевт, жена Д. И. Чижевского.

[68] Речь идет, очевидно, о следующем издании: Православная Мысль. Труды Православного Богословского Института в Париже. Вып. 1. Париж, 1928. Здесь на стр. 176–212 была опубликована статья Г. В. Флоровского «Тварь и тварность».

[69] Патрология. Выпуск 1–2. Курс, читанный проф. Г. В. Флоровским в Православном Богословском Институте в Париже в 1926/28 году. Часть вторая: Эпоха Вселенских Соборов. Издание Русского Христианского Студенческого Движения во Франции. Париж, 1928. Это редкое литографированное издание сохранилось в архиве швейцарского протестантского богослова Ф. Либа в Базеле. — См.: F. Lieb. Nachl. 043, Hf 70, 71.

[70] Об этой краже Чижевский писал и Е. Д. Шору: «Прага, 22. X. 1927 г. Дорогой Евсей Давидович! Большое спасибо за присланные деньги. Благодаря им, я аккуратно уехал. Во Франкфурте был очень недолго, поэтому не написал. Проезжал через Эльтвиль и думал увидеть Вас на вокзале! Доехал, однако, не вполне благополучно — украли у меня

вещи и главное — рукописи!! Последнее особенно прискорбно. Многое прямо не восстановимо, а всего — месяцев на 5–6 работы minimum! (...) Пропажа манускриптов — несомненное указание судьбы: перейти от истории и «накопления» к продуктивной и построительной работе!». — *Янцен В.* Российские ученики Э. Гуссерля из фрейбургской «Святой общины». Фрагменты переписки Д. И. Чижевского и Е. Д. Шора // Логос. М., 2006. № 1 (52). С. 153–154. Примечательно, что о том же событии Чижевский вспоминает и через несколько лет в своем письме от 24 марта 1930 г. к Ф. Либу: «Для своей книги о Сковороде я в свое время проработал Дютуа, к сожалению, мои заметки у меня украли в Мюнстере в Вестфалии (вместе со многими другими рукописями). Теперь я могу в своей книге только по памяти что-то сообщить о Дютуа и очень хотел бы привести некоторые цитаты и т. д.). — См.: F. Lieb. Nachl. 043, Aa 252, 6.

[71] *Д. Чижевський*. Фільософія на Україні. Спроба історіографії питання. 2 видання. Частина 1. Прага, 1929.

[72] *Prof. D. Čyževśkyj (Tschiževskij)*. Die abendländische Philosophie in der alten Ukraine (XV–XVIII) // Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin. Berlin, 1928. Bd. I. S. 71–89.

[73] *Čyževśkyj D.* Tjutčev und die deutsche Romantik // Zeitschrift für slavische Philologie. Berlin und Leipzig, 1928. Bd. IV. 3–4. S. 299–323.

[74] *Прокофьев П.* (псевдоним Д. И. Чижевского). «Советская» философия // Современные записки. Париж, 1927. № 33. С. 481–501. Этой статьей, хотя и написанной под псевдонимом, но для знакомых Чижевского в Советской России все-таки легко идентифицируемой, он окончательно испортил свои отношения с советскими философами (см. письмо Б. И. Николаевского от 26 июля 1930 г.: «Рязанов будет здесь и в сентябре, — между 10 и 15, так что сможете тогда его повидать. Но он на Вас сердит за Вашу статью в «Современных Записках»». — Tschi I, 14/10), предполагавшими привлечь его к русскому изданию собрания сочинений Гегеля. Этот библиографический обзор новейшей советской псевдофилософской литературы мог бы получить подзаголовок: «О торжествующем Ничто». В нем содержится не только уничтожающая критика советской философии, но и множество теоретических обобщений по истории русской мысли. Частое употребление здесь Чижевским понятий «ничто», «небытие», «страх» и т. д. наводит на мысль, что написан он по свежим следам прочтения «Бытия и времени» М. Хайдеггера (в найденных недавно В. Кортхаазе и пока неопубликованных письмах Д. И. Чижевского к Фердинанде Гоман за 1927 г. эта гипотеза находит подтверждение).

[75] Хронологическая ошибка: журнал «Христианская мысль» издавался в Киеве под ред. В. И. Экземплярского с 1916 по 1917 г.

[76] Речь идет о Л. Миколаенко — ученике Чижевского в пражском Украинском высшем педагогическом инстиуте им. М. Драгоманова, соавторе глав о Гоголе и украинском народном характере в книге Чижевского «Нариси з історії філософії на Україні» (Прага, 1931).

[77] Вероятно, часть этой дипломной работы, статья Л. Миколаенко «На пути к царству вечной красоты: Гоголь» сохранилась в переводе на немецкий язык в Базельском архиве Ф. Либа среди неопубликованных материалов журнала «Orient und Occident». — См.: F. Lieb. Nachl. 043, Dh 24, 1.

[78] *В. В. Зеньковский*. Н. В. Гоголь в его религиозных исканиях // Христианская мысль. Киев, 1916. № 1. С. 26–57, № 2. С. 5–17, № 3. С. 5–19, № 5. С. 3–19, № 7–8. С. 3–19, № 10. С. 60–73, № 12. С. 39–55. Речь идет о первых главах утраченного двухтомника В. В. Зеньковского о Гоголе. Вот как комментирует он эту публикацию в своих воспоминаниях: «Булгаков от имени издательства «Путь», предложил мне написать (в серию биография замечательных людей) биографию Гоголя. Я с радостью принял это предложение и в течение года приготовил 2 томика и послал их Булгакову. Увы, меня постигла неудача: издательство требовало, чтобы все изложение не превышало одного тома. Я никак не мог пойти на это и отказался печатать у них, раз они не хотят принять работу, как она написана (позже я смог напечатать 10 печатных листов — ¼ моего труда — в журнале «Христианская мысль», остальная часть рукописи затерялась, когда я покинул Россию)». — См.: *Прот. В. Зеньковский*. Мои встречи с выдающимися людьми // Записки русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1994. Т. XXVI. С. 21.

[79] Уже будучи в эмиграции, Д. И. Чижевский сохранил какие-то каналы связи с Украиной (возможно, через свою сестру Марию, жившую тогда в Харькове), переписывался с В. И. Вернадским и кратковременно сотрудничал с советскими научными учреждениями в Киеве и в Москве (через Б. И. Николаевского и Д. Б. Рязанова). Учитывая вынесенный ему в 1921 г. на Украине заочный смертный приговор, факт этого сотрудничества с советской стороны выглядел более чем нонсенсом. Тем не менее он сумел напечатать в Киеве две своих статьи: *Д. Чижевський*. Нові досліди над історією астрології // Етнографічний Вісник, Київ, 1928. № 8. С. 190–215; «Übermensch», «übermenschlich». Zur Geschichte dieser Wörter und Begriffe // Записки історично-філологичного виддилу УАН. Київ, 1930. Т. XXIII. С. 31–35. Так, 3 октября 1928 г. Чижевский писал Б. И. Николаевскому: «Мои работы все очень подвинулись. Кое-что удается печатать в Киеве в Записках Академии Наук». — См.: Nic. // Box 476, Folder 23. А близко знавший Чижевского Р. О. Якобсон мог написать 26 февраля 1929 г. В. Б. Шкловскому в Россию, что «профессор Чижевский приглашен сотрудничать в Институте Маркса и Энгельса». — См.: *Toman J. (Ed.)*. Letters and Other Ma-

terials from the Moscou and Prague Linguistic Circles, 1912–1945. Michigan Slavic Publications / Cahiers Roman Jakobson, 1. Ann Arbor 1994. P. 60. Правда, сотрудничество Чижевского с Институтом Маркса и Энгельса ограничилось добыванием для института редких немецких изданий и рецензией на русское издание сочинений Гегеля.

80 Алексей Федорович Лосев (1893–1988) — философ, филолог, историк, переводчик, заявивший о себе как самостоятельный мыслитель еще до революции (в 1916 г. вышли — «Эрос у Платона», «О музыкальном ощущении любви и природы», «Два мироощущения»), а с 1927 по 1930 г. издавший 8 книг: в 1927 г. — «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», в 1928 г. — «Диалектика числа у Плотина», в 1929 г. — «Критика платонизма у Аристотеля», в 1930 г. — первый том «Очерков античного символизма и мифологии» и «Диалектика мифа», после выхода которой он был осужден на 10 лет лагерей. В личной библиотеке Д. И. Чижевского было 5 книг Лосева — все вышеназванные издания 1927–1928 гг. — См.: *Richter*. S. 67 (Nr. 553–556).

81 Чижевский посвятил этим немарксистским философским работам, вышедшим в СССР, специальную рецензию: *Чижевский Дм.* Философские искания в Советской России // Современные записки. Париж, 1928. № 37. С. 501–524. Основное внимание в рецензии уделено работам А. Ф. Лосева, М. М. Рубинштейна, В. М. Каринского и В. Н. Ивановского, рассмотренным в широком контексте как русской, так и западноевропейской философии. В этой рецензии Чижевский излагает и собственные взгляды по проблемам теодицеи, бессмертия, специфики русской философии, этики, философской систематики и другим.

82 Вероятно, речь идет о книге выходца из Румынии, французского философа Альберта Шпайера (Spaier, 1884–1934): *Spaier A.* La pensée et la quantité: essai sur la signafication et la realité des grandeurs. Paris: F. Alcan, 1927. Эта книга имелась в личной библиотеке Чижевского — см. *Richter*. S. 107 (Nr. 774).

83 <*Чижевский Д. И.*> Философское общество в Праге 1927–28. Прага, 1928. Новую публикацию этого отчета см.: *Янцен В.* Русское философское общество в Праге по материалам архивов Д. И. Чижевского. Приложение: *Чижевский Д. И.* Философское общество в Праге [1924–1927]. *Чижевский Д. И.* Философское общество в Праге. 1927–1928 // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7]. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 154–214.

84 Неисправная копия письма.

85 Речь идет о следующем издании: Научные труды Русского народного университета в Праге. Прага, 1928. Т. 1. В этом сборнике вышла статья Чижевского «О формализме в этике (Заметки о современном кризисе этической теории)» (с. 195–209).

[86] См. письмо Чижевского Г. В. Флоровскому от 31 октября 1928 г.

[87] *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1.

[88] Антоний Васильевич Флоровский (1884–1968) — брат Г. В. Флоровского, историк, специализировавшийся на русской истории 18 века, исследователь русско-славянских и чешско-русских культурных связей. В 1922 г. был выслан из Советской России. В эмиграции поселился в Праге, был активным деятелем многих русских эмигрантских академических организаций, с 1927 г. — сотрудник Славянского института в Праге, с 1933 г. — профессор Карлова университета. В 1946 г. получил советское гражданство, но остался жить и работать в Праге. Состоял в переписке и обмене научными публикациями с Чижевским. На упоминаемую в письме тему написал следующий труд: *А. В. Флоровский*. Чехи и восточные славяне. Прага, 1935. Т. I.

[89] См. прим. 33.

[90] *Петров В.* До характеристики філософського світогляду Сковороди: вчення Сковороди про матерію // Записки історично-філологічного відділу УАН. Київ, 1927. Т. 13–14. С. 30–43.

[91] *Haase F.* Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen Grigorij Skovoroda // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. NF 4 (1928). H. 1. S. 21–42.

[92] *Чижевський Д.* Філософічна метода Сковороди // Збірник на пошану акад. К. Студинського. Львів, 1930. Т. 1. С. 145–171. Сборник вышел в качестве 99 тома «Записок Наукового товариства ім. Шевченка».

[93] *Чижевський Д.* О формализме в этике. Заметки о современном кризисе этической теории // Научные труды Русского народного университета. Прага, 1928. Т. I. С. 195–209. В прим. 2 Чижевский сообщает: «Этот этюд представляет собою сокращенное изложение первых двух §§-ов прочитанного мною 14. XII. 1927 в Фил. Общ. в Праге доклада. Третий § будет опубликован в подготовляемом А. Л. Бемом сборнике статей о Достоевском. Тезисы всего доклада напечатаны в «Философское общество в Праге. 1927–8». Прага, 1928, стр. 9–11. — Упомянутый доклад представлял собою программу большой подготовляемой к печати работы».

[94] *Čyževs'kyj D.* Die russische Philosophie der Gegenwart // Slavische Rundschau. Prag 1930. Jg. II. Nr. 10. S. 730–739.

[95] Аллюзия на известную работу С. Л. Франка, о которой Чижевский сразу после ее выхода написал рецензию под псевдонимом: *Прокофьев П.* С. Л. Франк: Русское мировоззрение. S. Frank. Die Russische Weltanschauung. Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. № 29. Charlottenburg 1926 // Современные записки. Париж, 1927. № 33. С. 534–537.

[96] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1915. Магистерская диссертация С. Л. Франка, защищенная им в мае 1916 г. Чижевский имел в виду следующие статьи Франка: *Frank S.* Erkenntnis und Sein. I. Das Transzendentalproblem // Logos. 1928. Bd. 17. S. 165–195; *Ders*. II. Die metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis // Logos. 1929. Bd. 18. S. 231–261.

[97] *Флоровский Г. В.* Филарет, Митрополит Московский // Путь. Париж, август 1928. № 12. С. 3–31.

[98] *Чижевський Д.* Нові досліди над історією астрології (1913–1928) // Етнографічний Вісник. Київ, 1928. № 8. С. 190–215.

[99] *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди. Варшава, 1934.

[100] См. прим. 43.

[101] *Tchijewsky D.* Hegel et Nietzsche // Revue d'Histoire de la Philosophie, Paris, Juillet-septembre 1929. 3-e Année. Fasc. 3. S. 321–347.

[102] Такая статья среди печатных трудов Д. И. Чижевского не значится. В его личном архиве в Галле сохранился текст статьи или доклада: «Пространство, время, Бог, микрокосмос». — См.: Tschi I, Mappe 40/1 (17 стр.) и тезисы на ту же тему (1 стр).

[103] *Шпет Г.* История как предмет логики // Научные известия. Сб. 2: Философия. Литература. Искусство. М., 1922. С. 1–35. О характере знакомства Д. И. Чижевского с Г. Г. Шпетом см. нашу публикацию: *Янцен В.* Д. И. Чижевский, Е. Д. Шор и Г. Г. Шпет. // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания / В. А. Лекторский, Л. А. Микешина, Б. И. Пружинин, Т. Г. Шедрина (Ред.).. М., 2006. С. 357–412.

[104] Теме «славистической безграмотности» немецких ученых Чижевский посвятил специальную статью: *D. Čyževs'kyj*. Slavistische Unbildung in der deutschen Wissenschaft // Slavische Rundschau. Prag 1929. Jg. 1. Nr. 1–2. S. 58–62.

[105] Димитрий Казанский (в миру: Димитрий Иванович Самбикин, 1839–1908) — историк, археолог, архиепископ Свияжский и Казанский.

[106] Александр Федорович Гусев (1842–1904) — профессор Казанской духовной академии по кафедре апологетики.

[107] Сергей Сергеевич Глаголев (1856–1937) — профессор Московской духовной академии по кафедре апологетики. Расстрелян в 1937 г. по обвинению в контрреволюционной деятельности.

[108] Прот. Михаил Иванович Горчаков (1838–1910) — заслуженный профессор церковного права Санкт-Петербургского университета.

[109] Алексей Афанасьевич Дмитриевский (1856–1929) — профессор литургики и церковной археологии Киевской духовной академии.

[110] «В плане обучения в Институте в этом <1928/29> учебном году произошли небольшие изменения: введен новый предмет — история религий (проф. Чижевский)». — См.: *Мірний І.* Український висо-

кий Педаґоґічний інститут ім. М. Драгоманова. 1923–1933. (Історія інституту). Прага, 1934. С. 29.

[111] *Чижевский Дмитрий*. Философия Г. С. Сковороды (1722–1794) // Путь. Париж, ноябрь 1929. № 19. С. 23–56.

[112] Русский научный институт в Белграде (1928–1941) издавал журнал «Записки Русского научного института в Белграде», а в 1929 г. издал сборник «Труды IV-го съезда русских академических организаций за границей, в Белграде 16–23 сентября 1928 года», в который работа Д. И. Чижевского о Сковороде не вошла.

[113] Примечаний Г. В. Флоровского при публикации этой статьи в журнале «Путь» не было.

[114] См. прим. 43.

[115] Чижевский обещал написать для «Современных записок» статью о Пауле Тиллихе (1886–1965) — протестантском богослове и философе, представителе «диалектической теологии», одном из лидеров немецкого христианского социализма, но такая его статья в «Современных записках» не выходила.

[116] Павел Николаевич Милюков (1859–1943) — историк, политический деятель.

[117] Марк Вениаминович Вишняк (1882–1975) — политический деятель, член партии эсеров, публицист, мемуарист, соредактор журнала «Современные записки».

[118] Декабрьский номер «Пути» за 1928 г.

[119] Тема «предвечного совета Божия» — буквально: совет между лицами Святой Троицы перед сотворением мира и человека, в более широком контексте — богословская тематика тварной и божественной сущности человека, соотношения души и тела, искупления. Эта тематика была одной из центральных в патристике и в творчестве Г. В. Флоровского. См.: *Флоровский Г. В.* Тварь и тварность // Православная мысль. Париж, 1928. № 1. С. 176–212.

[120] «De servo arbitrio» — «О порабощенной воле» (лат.), работа Мартина Лютера (1525).

[121] *Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Seminarium Condacovianum. Прага, 1927. Т. I. С. 35–48. *Он же*: Гносеологические основы византийского спора о святых иконах // Seminarium Condacovianum. Прага, 1928. Т. II. С. 47–51.

[122] Статья С. И. Гессена в сборник не вошла.

[123] *Катков Г. М.* К учению о бессознательном и о различении психических состояний по их содержанию // Научные труды Русского народного университета. Прага, 1929. Т. II. С. 251–256.

[124] Во втором томе указанного издания была опубликована совсем другая статья: *Чижевский Д.* Г. С. Сковорода и немецкая мистика // Научные труды

Русского народного университета. Прага, 1929. Т. II. С. 283–301. Первоначально упоминаемый в письме текст был зачитан Чижевским в качестве доклада в Русском философском обществе в Праге 25 апреля 1928 г. и в виде тезисов был опубликован в его отчете о заседаниях этого общества: *Чижевский Д.* Представитель, знак, понятие, символ. (Из книги о формальной этике) // Д. Чижевский (Сост.). Философское Общество в Праге 1927–8. Прага, 1928. С. 20–24. В более развернутом изложении этот текст вошел в статью с другим названием: *Чижевский Димитрий*. Этика и логика. К вопросу о преодолении этического «формализма» // Научные труды Русского народного университета. Прага, 1931. Т. IV. С. (50) 222 — (68) 240.

[125] Доклад Г. Я. Трошина назывался «Условные рефлексы И. П. Павлова». — См.: Хроника культурной, научной и общественной жизни русской эмиграции в Чехословацкой республике / Под общ. ред. Л. Белошевской. Прага, 2000. Т. I. С. 326.

[126] Доклад Д. И. Чижевского, прочитанный в Русском философском обществе в Праге 27 марта, назывался: «Сущность и формы диалектического метода». — Там же. С. 344.

[127] Украинский доклад Чижевского «Философский метод Г. Сковороды» был зачитан 8 мая 1928 г. на заседании Украинского историко-филологического общества в Праге (украинский отдел YMCA вполне мог открыться на базе уже существующей научной организации). — См.: ЦГАВОВУ // Ф. 4465. Оп. 1. Справа № 858. Л. 163. За предоставление данной информации выражаю признательность украинскому историку А. В. Чуднову (Кировоград).

[128] *Эрн В. Ф.* Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.

[129] Речь идет, вероятно, о разделе «Философия» из второго тома «Научных трудов Русского народного университета» (Прага, 1929), который в небольшом числе экземпляров мог быть переплетен в издательстве под обложку сборника трудов Русского философского общества. Ср. письмо Чижевского от 25 июля 1928 г.

[130] Такая рецензия Г. В. Флоровского в библиографии его печатных трудов не значится.

[131] Отсутствие текста в копии.

[132] См. прим. 33.

[133] «Тукалевский... закрыт» — имеется в виду закрытие в связи с переездом Славянской библиотеки в Праге.

[134] *Чижевский Д.* К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике) // О Достоевском. Сб. статей под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929. Т. 1. С. 9–38. А. Л. Бем (1886–1945?) был не только редактором — сборник был издан на его средства.

[135] Интерес к немецкой мистике возник у Чижевского в ходе его работы над книгой о Г. С. Сковороде, в сочинениях которого обнаружилось

множество параллелей к трудам немецких мистиков. Впоследствии Чижевский собирался написать книгу «Немецкая мистика в России» в рамках более обширного замысла «Исследования по истории немецкой мистики у славян», но не смог ее опубликовать в Германии отдельным изданием, а вынужден был во времена господства нацистов печатать относившиеся к ней главы в виде отдельных статей. Только после войны он опубликовал их вместе в своем сборнике: *Čiževskij D.* Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. 'S-Gravenhage, 1956.

[136] Замысел книги о В. Вайгеле остался нереализованным. Этот замысел возник у Чижевского скорее всего под влиянием его друга, швейцарского протестантского богослова Ф. Либа (1892–1970). С 1920-х гг. Ф. Либ занимался историей немецкой мистики и ее влиянием в России. В частности, изучая русские масонские переводы произведений последователя Т. Парацельса, саксонского мистика, пастора из Чопау Валентина Вайгеля (1533–1588), он решил вопрос об авторе получивших широкое распространение в России псевдовайгелевских произведений: им оказался преемник Вайгеля в Чопау, пастор Бенедикт Бидерман (1545–1621). В 1936 г. Либ полностью посвятил себя антифашистской пропаганде и публикация результатов его исследований о немецкой мистике стала возможной только в 1962 г. См.: *Lieb F.* Valentin Weigels Kommentar zur Schöpfungsgeschichte. Zürich 1962, а также рецензию на эту книгу Д. И. Чижевского (Новый журнал, 1965, № 80, с. 291–292).

[137] Вот что пишет о своей квартире в Збраславе сам Н. О. Лосский: «В Збраславе мы жили на набережной Влтавы в доме, принадлежавшем Ф. Прохазке. Часть нижнего этажа была отдана под ресторан, а остальные комнаты сдавались внаем, так что дом этот был подобием отеля и назывался «Velka Hospoda». В «Velka Hospoda» комнаты сдавались по цене сравнительно дешевой, и многие русские эмигранты перебывали в нем (...). Мы занимали две комнаты на втором этаже. (...) К моей комнате принадлежала часть большого балкона, тянувшегося по всему фасаду здания. Бóльшую часть года в хорошую погоду я сидел на этом балконе, занимаясь чтением и писанием книг («Свобода воли», «Ценность и бытие») и статей. Условия для моих занятий философией были чрезвычайно благоприятны». — См.: *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. N. O. Loskij. Erinnerungen. Lebensweg eines Philosophen. Mit einem Vorwort und Anmerkungen von *B. N. Lossky* (Slavische Propyläen, Bd. 43). Hrsg. von *Tschižewskij D.* München: Wilhelm Fink Verlag 1968. С. 227–228.

[138] Речь идет о фрейбургском издательстве Herder-Verlag, каталог новых изданий которого, вероятно, просил у Чижевского Г. В. Флоровский.

[139] Чижевский участвовал в 5-м Международном конгрессе по истории религии, состоявшемся в августе 1929 г. в городе Лунде, где он выступил с докладом «О растении как религиозном символе». Более подробно о своей поездке он писал в письмах А. Л. Бему от 7 и 12 сентября 1929 г.: «Только что вернулся из Швеции, где пробыл 3 недели. Прекрасная страна! Многое напоминает Россию. — Завязал сношения со шведскими славистами и надеюсь по выходе сборника «О Достоевском» устроить в Швеции хоть несколько экземпляров». «Поездкой в Швецию я очень доволен; я ведь ухитрился, кроме Лунда, побывать и на острове Готланде, и в Стокгольме, и в Копенгагене — и все почти без денег. Швеция очень важна для философии русской истории». — См.: *Чижевский Д. И.* Письма А. Л. Бему (1925–1932). *Бем А. Л.* Письмо Д. И. Чижевскому (1930). Публикация М. Магидовой (Прага) и В. Янцена (Галле) // Rossica. Научные исследования по русистике, украинистике и белорусистике. Прага, 2007. С. 85–86.

[140] Неисправная копия письма.

[141] См. прим. 96.

[142] *Frank S.* Die russische Philosophie der letzten fünfzehn Jahre // Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift. Berlin 1926. Bd. XXXI. H. 1. S. 89–104.

[143] *Gurvitch G.* La philosophie russe du premier quart du XXe siècle // Le Monde slave. Paris 1926. № 3. P. 254–272.

[144] Вероятно, фактическая ошибка. Об этой статье Н. О. Лосский сообщает в письме А. В. Флоровскому от 24 ноября 1927 г. иные сведения: «Мною напечатана статья «Současna ruska filosofie» в журнале «Narodní kultura», 1924, č. 1, 6, 10». — См.: Архив А. В. Флоровского в РАН. Ф. 1609. Оп. 2. № 140.

[145] *Флоровский Г. В.* Дм. Чижевський. «Філософія на Україні — Спроба історіографії». — Прага, 1926; 200 стр., ч. 1 — Прага, 1929; 142 стр. (Литографированное издание) // Путь. Париж, ноябрь 1929. № 19. С. 118–119.

[146] План издания немецкой редакции книги Д. И. Чижевского о Сковороде в Праге реализован не был. В украинской редакции она вышла в Варшаве в 1934 г., в немецкой — в Мюнхене в 1974 г.

[147] Hegel bei den Slaven. Herausgegeben von *D. Čyževśkyj*. Reichenberg i. B. 1934. 494 S.

[148] Название незавершенной книги Д. И. Чижевского, написанной по материалам его незащищенной магистерской диссертации. — Реконструкцию содержания этой книги см.: *Янцен В. В.* Неизвестный Чижевский: обзор неопубликованных трудов. СПб, 2008. С. 69–78.

[149] Речь идет, вероятно, о немецком математике, астрономе, протестантском богослове, приверженце учения Якоба Беме, Иоанне Якобе Циммермане (Zimmermann, 1644–1693).

[150] В личной библиотеке Чижевского была только одна книга упоминаемого в письме автора: *Zimmermann J. J.* Orthodoxia Theosophi ae Teutonico-

Böhmianae contra Holzhausium defensa: Das ist: Christliche Untersuchungen der Holzhaeusischen Anmerkungen über und wider Jacob Böhmens Auroram oder nebens einem Anhang, worinnen andere Anti-Böhmnisten kürtzlich beantwortet werden / Zu Papier gebracht von M. Johanne Matthaei. Frankfurt 1661. — См.: *Richter.* S. 169 (Nr. 1423).

[151] Вероятно, Чижевский послал Флоровскому не оттиск своей статьи, вышедшей через год, а просто список, составленный им во время ее подготовки: *Tschižewskij D.* Bericht über die russische und ukrainische Literatur zur Geschichte der Philosophie in den Jahren 1929 und 1930 // Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin 1931. Bd. XL. H. 2. S. 329–350.

[152] См. прим. 116 к письму от 10 октября 1930 г.

[153] Г. В. Флоровский принял участие в V Съезде Русских академических организаций за границей, проводившемся в Софии 14–21 сентября 1930 г. О впечатлениях от поездки он писал Ф. Либу 28 октября 1930 г.: «Своей поездкой на съезд в Болгарию я очень удовлетворен, было много интересных людей и съезд прошел с большим подъемом. Труды съезда будут изданы, мне нужно для них написать свой доклад о блаженном Августине». — Цит. по: *Янцен В.* Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954). Приложение 2: *Г. В. Флоровский*. Письма Фрицу Либу (1928–1954) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7]. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 548. Текст упоминаемого в письме к Ф. Либу доклада см.: *Флоровский Г. В.* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Труды V съезда русских академических организаций за границей. София, 1932. Ч. I. С. 485–500.

[154] История публикации найденной Г. В. Флоровским программы «Чтений о Богочеловечестве» Вл. Соловьева весьма примечательна для характеристики как его отношения к однажды найденным интересным источникам, так и его многолетней дружбы с Чижевским. Эта программа была опубликована с комментарием о. Георгия только через 36 лет в сборнике, посвященном 70-летию Д. И. Чижевского: *Прот. Г. Флоровский*. «Чтения по философии религии магистра философии В. С. Соловьева» // Orbis scriptus. Dmitrij Tschižewskij zum 70. Geburtstag / Hrsg. von D. Gerhardt, W. Weintraub, H.-J. zum Winkel. München: Wilhelm Fink Verlag 1966. S. 221–236. Суть комментария о. Георгия сводилась к следующему: «В задачу настоящей статьи не входило дать историко-философский или богословский анализ «Чтений о Богочеловечестве». Мы ограничиваемся «внешней историей». Однако, и эта внешняя история позволяет нам сделать некоторые важные заключения о движении мысли Соловьева. «Чтения по философии религии» были задуманы *в эсхатологической перспективе.* В печатном тексте «Чтений» эта *перспектива* и вся конструкция системы остаются неясными. Последние «чтения»,

насколько мы о них можем судить по «программе», должны были быть больше, чем своего рода «эпилогом». Это был, напротив, кульминационный пункт, к которому все изложение тяготело, и было к нему динамически устремлено и направлено. «Кончик», совсем искусственно прилаженный Соловьевым и взятый из другого идеологического контекста, — то-есть, последние два «чтения» по печатному тексту, — еще более затемняют перспективу и первоначальную структуру целого. Круг «теогонического процесса» оказывается разомкнутым. Целостность замысла нарушена. Восстановить утраченные звенья мы, конечно, не можем. Но, изучая теперь «Чтения о Богочеловечестве», мы должны помнить о первоначальном замысле Соловьева, как он был им самим намечен в его первоначальной «программе», которой он следовал, излагая свои воззрения в 1878-м году». — Ebenda: S. 220.

155 Речь идет о дочери Чижевского, Тане.

156 *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Прага, 1931. Через несколько месяцев Флоровский опубликовал на эту книгу рецензию: *Флоровский Г. В.* Д. Чижевський. Нариси з історії філософії на Україні. Прага, 1931 // Путь. Париж, октябрь 1931. № 30. С. 93–94.

157 «Гегель в России» — основное историко-философское сочинение Д. И. Чижевского, написанное для немецкого сборника «Гегель у славян» (см. прим. 109), вышедшего под редакцией Чижевского в 1934 г. в Рейхенберге и на две трети состоявшего из его работ. Второе, дополненное его издание вышло в 1961 г. в Дармштадте. Статья «Гегель в России», имевшая объем в 240 страниц, была переработана Чижевским в диссертацию, сданную в 1933 г., вышедшую отдельным сокращенным изданием в Галле в 1934 г. и защищенную там же в 1935 г. В 1938 г. на основе тех же самых материалов Чижевским была написана русская книга «Гегель в России», изданная в 1939 г. в Париже. Это, казалось бы, специальное исследование, посвященное относительно частному вопросу влияния гегелевской философии в России, на деле охватывало широкий круг общеметодологических и конкретных историко-философских проблем и поэтому могло быть использовано в качестве учебного пособия по всей истории русской мысли.

158 Этот замысел остался нереализованным (ср. прим. 98).

159 *Д. Чижевский*. Платон в древней Руси // Записки Русского исторического общества в Праге. Прага, 1930. Кн. 2. С. 71–82. На стр. 49–70 того же издания была опубликована одноименная статья М. В. Шахматова.

160 Dostojevskij-Studien. Gesammelt und herausgegeben von *D. Čyževśkyj*. Reichenberg 1931.

161 Вторая часть немецкого сборника со статьей Флоровского не вышла.

162 «Архив истории философии» (*нем.*), название бернско-берлинского журнала, основанного в 1887 году швейцарским философом Людвигом

Штайном совместно с Г. Дильсом, В. Дильтеем, Б. Эрдманом и Э. Целлером и с 1930 г. издававшегося его сыном Артуром Штайном. Автором обзоров по славянской философии и соредактором новой версии журнала, в редакцию которого входили такие авторитетные философы, как Э. Кассирер, Г. Риккерт и Э. Шпрангер, стал Д. И. Чижевский. Но в 1932 г. журнал прекратил свое существование. Сохранились письма издателя журнала А. Штайна Д. И. Чижевскому за 1930–1932 гг. — См.: Tschi I, Mappe 16 / 2–17.

[163] План издания отдельных глав курса патрологии Г. В. Флоровского в «Архиве истории философии» остался нереализованным. Ср. прим. 31. Первый выпуск этого курса был издан в Париже благодаря материальной поддержке Ф. Либа: *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV века. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж, 1931. Вышла книга в марте, так как 10 марта 1931 г. Флоровский писал Ф. Либу: «Был очень занят очередной литературной работой и в особенности печатанием книги: Восточные отцы IV века. На днях она выходит из печати». — Цит. по: *Янцен В.* Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954). Приложение 2: Г. В. Флоровский. Письма Фрицу Либу (1928–1954) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7]. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 553. Датировка дарственной надписи на этой, имеющейся в личной библиотеке Чижевского в Галле книге Флоровского — см. *Richter*. S. 134 (Nr. 1049) — также подтверждает предположение о том, что она вышла из печати в марте: «Дорогому Дмитрию Ивановичу с Пасхальным приветом. 1931. III. 30 (IV. 12). Автор».

[164] См. прим. 115.

[165] Речь идет о сворачивании так называемой «русской акции» чехословацкого правительства.

[166] Иоаникий Галятовский (ок. 1620–1688) — украинский писатель и богослов, автор проповедей и трактатов о церковной риторике.

[167] Речь идет о коллеге Чижевского, профессоре Украинского высшего педагогического института имени М. Драгоманова в Праге Василии Симовиче (1880–1944), диссертация которого была посвящена И. Галятовскому.

[168] *Лосский Н. О.* Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж, 1931. *Он же*: Типы мировоззрений: введение в метафизику. Париж, 1931. Обе книги имелись в личной библиотеке Д. И. Чижевского. — См.: *Richter.* S. 87 (Nr. 561–562).

[169] Вероятно, *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. Париж, 1931.

[170] *Čyževśkyj D.* Zum Doppelgängerproblem bei Dostojevskij. Versuch einer philosophischen Interpretation // Dostojevskij-Studien. Gesammelt und he-

rausgegeben von D. Čyževśkyj. Reichenberg 1931. S. 10–50. Ср. прим. 96. *Ders.* Folkloristisches zu Dostojevskij // Ebenda. S. 113–116.

[171] Чижевский впоследствии упоминает эту работу в автобиографии, написанной в июне 1945 г.: «В контексте сотрудничества с Пражской языковедческой школой написаны некоторые работы, посвященные *философии языка*. Здесь идет речь об обосновании фонологии («Фонология и психология»), о некоторых рефератах в Пражском лингвистическом кружке и о работе «Диалектика языка», которая готовилась совместно с Романом Якобсоном, одним из основателей и руководителей Пражской школы». — См.: *Pritsak O., Ševčenko I.* Dmytro Čyževs'kyj, in memoriam (23 March 1894–18 April 1977). Addendum // Harvard Ukrainian Studies. September 1977. Vol. 1. № 3. P. 404. В своих «Пражских воспоминаниях» Чижевский сообщает, что этот совместный проект остался нереализованным, называя его, однако, иначе: «Язык и общество». — См.: *Чижевский Д. И.* Пражские воспоминания (1976). Перевод, комментарий и примечания В. Янцена // Л. В. Сыроватко (Ред.). Русское зарубежье: приглашение к диалогу. Калининград, 2004. С. 237. Но в открытке Р. О. Якобсона Д. И. Чижевскому от 19 января 1975 г. их совместная в прошлом тема названа верно: «Очень хотелось бы с Вами свидеться снова, как некогда в Праге, и побеседовать о диалектике языка». — См.: Tschi II, Abt. C / Buchstaben I/J. 1. Kasten I-Jur'ev. Mappe 12: Jakobson R.

[172] Книга о Тютчеве была написана Чижевским, но ее рукопись погибла во время войны в издательстве «Современные записки» в Париже. Упоминание об этом встречаем в письме к А. Л. Бему от 16 мая 1942 года: «К сожалению, за последние годы набралось уже несколько статей, безнадежно лежащих в редакциях, а, главное, две непечатающихся книги (немецкая о Сковороде, которая, впрочем, была готова уже в 1934–5 г., и русская о Тютчеве)». — См.: Bém // Kartón 1. Korespondence. D. I. Čiževskij. Еще одно упоминание о ней находим в письме Д. И. Чижевского к Т. С. Франк от 1 июля 1966 г.: «Книги «Русской научной библиотеки», действительно, пропали (они были «на складе» у еврея, который был немцами «ликвидирован») — остались те экземпляры, что были в руках книготорговцев, в частности, в Америке. Пропали и рукописи: Н. С. Трубецкого лекции о древнерусской литературе (...), пропала и моя рукопись небольшой (в 80–100 страниц) книги о Тютчеве». — См.: Frank. Архивных следов этой книги пока не обнаружено. Но ее примерное содержание может быть восстановлено по хранящемуся в нашем собрании конволюту «Чижевский: Тютчев» с его статьями и рецензиями на тютчевские темы: 1) *D. Čyževśkyj*. Tjutčev und die deutsche Romantik // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig 1927. Bd. 4. H. 3–4. S. 299–323; 2) Рец.: Урания. Тютчевский альманах. Ленинград, 1928 // Ebenda. 1930. Bd. 7. H. 3–4. S. 459–467; 3) Literarische Lesefrüchte I: Nr. 3.

Das Nachtmotiv bei Tjutčev; 4) Literarische Lesefrüchte I: Nr. 4. Tjutčevs «Из края в край» // Ebenda. 1931. Bd. 8. H. S. 51–54. В конволюте также содержится статья ученицы Чижевского А. Хоппе «Самоповторения у Тютчева» (1938). — См.: Janzen.

[173] Эрнст Бенц (Benz, 1907–1978) — немецкий протестантский богослов, историк церкви и немецкой мистики, интересовавшийся философией и германославикой. С 1931 г. — приват-доцент в Галле, с 1935 г. — экстра-ординариус, а с 1937 г. — ординариус теологии в Марбурге, с 1945 г. — первый послевоенный декан теологического факультета Марбургского университета. Друг Д. И. Чижевского и хороший знакомый Г. В. Флоровского, состоявший с ними в переписке.

[174] Людольф Мюллер (Müller, 1917–2009) — немецкий славист и протестантский богослов, действительный член Гейдельбергской Академии наук, автор фундаментальных трудов по истории русской церкви, русской религиозной мысли и древнерусской литературы, автор переводов на немецкий язык сочинений В. Соловьева, комментированного перевода «Слова о полку Игореве», а также около 700 поэтических произведений (В. Соловьева, Ф. Тютчева, А. Ахматовой, А. К. Толстого и других). В 1938–1939 гг. изучал теологию и славистику в Галле. После шестилетней службы в армии, во время которой ему пришлось принять участие в военных действиях во Франции, России и Италии и которая в 1945 г. закончилась американским пленом, он в том же году возобновил изучение славистики, германистики и философии в Геттингене, а затем в Марбурге, где в 1947 г. под руководством Д. И. Чижевского защитил философскую диссертацию «Эсхатологическое понимание истории у Владимира Соловьева», а в 1949 г. под руководством Э. Бенца защитил богословскую диссертацию «Критика протестантизма в русской теологии и философии». После отъезда Чижевского в США до 1953 г. Л. Мюллер был приват-доцентом теологического факультета, исполнял обязанности профессора славистики на философском факультете Марбургского университета, читая одновременно курсы по истории церкви, древнерусской и русской литературе 18 и 19 столетий. В 1953 г. стал профессором славянской филологии в Киле, а в 1961 г. — в Тюбингене, где преподавал до 1982 г. Последние годы жизни посвятил работе над справочником к «Повести временных лет».

[175] Гудрун Апель (Apel, в замужестве — Бирнбаум) — ученица Чижевского в Галле и в Марбурге.

[176] *Müller L.* Solovjev und Nietzsche // Zeitschrift für philosophische Forschung. Reutlingen 1947. Jg. I. H. 4. S. 499–520. *Solovjev V. S.* Kurze Erzählung vom Antichrist. Übersetzt und eingeleitet von L. Müller. München 1947. Л. Мюллер принимал участие в подготовке немецкого издания собрания сочинений Вл. Соловьева во фрейбургском издательстве Эриха Вевеля.

Рукописи его переводов хранятся в нашем собрании в Галле. — См.: Janzen.

[177] Татьяна Дмитриевна Чижевская (1924–1986) — дочь Чижевского, студентка Колумбийского университета в Нью-Йорке, впоследствии профессор славистики Уэйнского университета, специалист по древнерусской литературе, автор словаря по «Слову о полку Игореве» (1966).

[178] Речь идет о части следующей работы: *D. Cizevsky*. Outline of Comparative Slavic Literatures. Survey of Slavic Civilization. Vol. I. Boston, Mass.: American Academy of Arts and Sciences 1952. *D. Tschižewskij*. Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen. Bd. I: Einführung. Anfänge des slavischen Schrifttums bis zum Klassizismus. Berlin 1968. Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen. Bd. II: Von der Romantik bis zur Moderne. Berlin 1968. Ее русскоязычная рукопись хранится в нашем собрании в Галле. — См.: Janzen.

[179] *Tschižewskij D.* (Marburg/Lahn) (Hrsg.). Die slawische Religion von Karl. H. Meyer †. // C. Clemen (Hrsg.). Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte. 2. Aufl., München 1949. S. 237–249, darin: Literatur (S. 249).

[180] Study — рабочий кабинет (*англ.*).

[181] Union Seminary — Объединенная <теологическая> семинария (*англ.*) в Нью-Йорке.

[182] Ханс Кох (Koch, 1894–1959) — немецкий протестантский богослов, родился во Львове, участник протестантского миссионерского движения на Украине, переводчик протестантских текстов на украинский язык, специалист по церковной и духовной истории Восточной Европы, деятель международного экуменического движения, профессор церковной истории в Кенигсберге (1934–1937), профессор восточноевропейской истории и директор института стран Восточной Европы в Бреславле (1937–1940), профессор восточноевропейской истории в Вене (1940), директор Немецкого института культуры в Софии (1941–1945), пастор в Айх-Ассахе (1945–1951), основатель и директор института стран Восточной Европы в Мюнхене (1952–1954), проректор института политических наук в Мюнхене (1954–1958), заведующий кафедрой общества и политики стран Восточной Европы в Мюнхенском университете (1958–1959). Среди русской эмиграции и особенно среди русских богословов Х. Кох получил известность как автор серьезных работ по истории русской церкви и как главный редактор журнала «Kyrios» (1936–1943), широко предоставлявший его страницы славянским ученым. Г. В. Флоровский опубликовал в этом журнале статью «Западные влияния в русском богословии» (1937, т. 2, с. 1–22), в которой делал частые ссылки на свою книгу «Пути русского богословия» (1937). Х. Кох был инициатором ее незавершенного перевода на немецкий язык. Немецкого издания «Путей» нет и до сих пор.

[183] Федор Августович Степун (1884–1965) — философ, историк, публицист, писатель, друг Чижевского. В то время профессор истории русской культуры Мюнхенского университета (1947–1960).

[184] Отец Георгий приезжал в 1948 г. с докладом к Чижевскому в Марбург, и Л. Мюллер переводил его доклад на немецкий язык. В отчетах Чижевского за деятельность Марбургского семинара славистики (1946–1948) упоминается выступление Флоровского летом 1948 г. на одном из заседаний основанного Чижевским в Марбурге междисциплинарного кружка славистики: «в качестве докладчиков выступали аспиранты и преподаватели, а также иногородние и иностранные ученые (Флоровский, Париж)». В том же отчете находим точную информацию о немецком издательстве, проявившем интерес к изданию основного труда Флоровского: «Для мюнхенского Claudius-Verlag готовится перевод «Русской духовной истории с религиозной точки зрения» Флоровского, живущего в настоящее время в Нью-Йорке». — См.: Tschi II // Abt. A. В эпистолярных упоминаниях выступления Флоровского в Марбурге дата и тема его доклада не названы. Так, в письме к Ф. А. Степуну от 21 сентября 1948 г. Чижевский пишет: «Летом здесь побывали Зандер и Флоровский. Последний также имеет «руф» [приглашение занять должность профессора — *В. Я.*] в Америку, но встречает подобные же трудности с визой, как и я». — См.: Stepun // Box 34, Folder 1170. Приблизительная дата выступления: июнь-июль 1948 г.

[185] *Прот. Г. Флоровский*. Пути русского богословия. Второе издание с предисловием прот. И. Мейендорфа и индексом имен. Париж: YMCA-Press, 1980.

[186] *E. Benz*. Östlicher und westlicher Nihilismus in christlicher Sicht. Evangelischer Schriftendienst. Heft 3. Stuttgart 1946.

[187] *E. Benz*. Wittenberg und Byzanz. (Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche). Marburg 1949.

[188] Флоровский спрашивает здесь о жене Чижевского, *Лидии Израилевне Маршак* (1897–1983), жившей в Чикаго, и его дочери *Татьяне Дмитриевне Чижевской* (1924–1986), в то время студентки Колумбийского университета в Нью-Йорке, переведшейся в 1949 г. вместе со своим научным руководителем Р. О. Якобсоном в Гарвардский университет.

[189] Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965) — в то время профессор философии Св. Владимирской духовной семинарии. Обычно период его работы в семинарии датируется 1947–1950 гг., но в личном архиве Д. И. Чижевского в Гейдельберге хранится небольшой автобиографический текст Н. О. Лосского от 2 января 1962 г., в котором он пишет: «Поселившись в Нью-Йорке, я в 1950–1953 гг. был профессором философии в Православной Духовной Академии. В 1953 г. мой младший сын Андрей был приглашен в Университет в Лос Анжелесе, где он чи-

тает курс истории Европы. Вместе с сыном я поселился в Лос Анжелесе». — См.: Tschi II // Abt. C / Buchstabe L, 2. Kasten Leo-Ly, Mappe 11: Losskij N. Здесь имеет место явная хронологическая ошибка: в Лос-Анжелес Лосские перебрались в сентябре 1950 г., о чем однозначно свидетельствуют письма Н. О. Лосского к Чижевскому за 1950 г.

[190] Евгений Васильевич Спекторский (1875–1951) — философ, правовед, первый председатель Русской академической группы в США, профессор Св. Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке (1947–1951).

[191] Николай Сергеевич Арсеньев (1888–1977) — философ, богослов, историк культуры, поэт, деятель экуменического движения, профессор Нового Завета Св. Владимирской духовной семинарии (1948–1960).

[192] Георгий Петрович Федотов (1886–1951) — историк, философ, публицист, соредактор журнала «Новый град», профессор Православного богословского института в Париже (1926–1940), где преподавал историю западной церкви и агиологию. С 1943 по 1951 г. был профессором истории Св. Владимирской духовной семинарии. По его инициативе Г. В. Флоровский был избран профессором Св. Владимирской семинарии.

[193] Князь Дмитрий Алексеевич Шаховской (1902–1989) — богослов, поэт, писатель, критик, в то время епископ, впоследствии архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Д. И. Чижевский был знаком с ним со времени, когда о. Иоанн был настоятелем Св. Владимирской церкви в Берлине (1932–1945).

[194] *Benz E.* (Hrsg.). Russische Heiligenlegenden. Übersetzt und erläutert von G. Apel, E. Benz, A. Luther und D. Tschižewskij, herausgegeben und eingeleitet von Ernst Benz. Zürich: Die Waage Verlag 1953. Чижевским и его учениками была написана основная часть текста этого издания.

[195] Вольфганг Фрице (Fritze, 1916–1991) — историк, один из лучших учеников Д. И. Чижевского, участник его марбургского славистического кружка, впоследствии профессор истории средних веков в Свободном Берлинском университете, создатель серии публикаций «Germania Slavica».

[196] С религиозной точки зрения (*нем.*).

[197] *Tschižewskij D.* Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jht. Kiever Epoche. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1948.

[198] Такое более подробное оглавление было составлено, вероятно, самим о. Георгием. Его перевод на немецкий язык имеется в личном архиве Ф. Либа в Базеле: Lieb // Aa 329, 27.

[199] Преп. Максим Грек (в миру: Михаил Триволис, 1475–1556) — православный богослов, один из первых русских духовных писателей, переводчик, приехавший в Россию в 1518 г. как эксперт для проверки и исправления церковно-славянских переводов греческих церковных книг. За поддержку нестяжателей, неприятие русской церковной автокефа-

лии, развода Василия III с Соломонией Сабуровой и брака с Еленой Глинской был осужден в ереси на соборах 1525 и 1531 гг., находился в заключении до 1551 г. Канонизирован в 1591 г. Флоровский называл его «византийским гуманистом».

[200] Симон Тодорский (в миру: Симеон Федорович Теодорский, 1700–1754) — архиепископ Псковский и Нарвский, духовный писатель, проповедник, выпускник Киевской коллегии, Йенского и Галльского университетов, духовный наставник великого князя Петра Федоровича и его невесты Екатерины Алексеевны (впоследствии императора Петра III и императрицы Екатерины II), переводчик немецкой пиетистской литературы, в частности, «Четырех книг об истинном христианстве» Иоганна Арндта, изданных на церковно-славянском языке в Галле в 1735 г., филолог-библеист, вместе со своими учениками подготовивший исправленное издание церковно-славянской Елизаветинской Библии, вышедшей в 1751 г. Связи С. Тодорского с кружком пиетиста А. Г. Франке в Галле Чижевский осветил в следующих публикациях: *Čyževśkyj D., Halle/Saale*. Die «Russischen Drucke» der Hallenser Pietisten (Zum 275. Geburtstag A. H. Franckes) // Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Hrsg. von Hans Koch. Königsberg-Berlin 1938. 3. Jg. H. 1–2. S. 56–74. Zu den Beziehungen des A. H. Francke-Kreises zu den Ostslaven / Ebenda. 1939/40. 4. Jg. H. 1–2. S. 286–310. *Д. Чижевський*. Українські друки в Галле. Українська книгознавча бібліотека. Ч. 8. Краків — Львів, 1943.

[201] Дмитрий Евдокимович Тверитинов (1667–1741) — русский религиозный мыслитель, проповедовавший идеи, близкие к простестантизму, отрицавший авторитет церковного предания, отвергавший значение церквной иерархии, знамения, чудеса, обряды, почитание икон, креста и мощей, посты, монашество и другие установления церкви и признававший только Ветхий и Новый Завет. В 1714 г. был обвинен местоблюстителем патриаршего престола Ст. Яворским в ереси, отлучен от церкви и предан анафеме вместе со своими последователями. Только благодаря личному вмешательству Петра I и ряда сановников был освобожден от обвинений в ереси и в 1723 г. по решению Синода разрешен от церковного проклятия и снова принят в церковное общение. В «Путях русского богословия» дело Тверитинова лишь бегло упоминается в связи с проблемой влияния протестантизма при Петре I.

[202] *Čyževśkyj D.* Zwei Ketzer in Moskau // Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Hrsg. von Hans Koch. Königsberg-Berlin 1943. Jg. 6. H. 1–2. S. 29–60.

[203] Август Германн Франке (Francke, 1663–1727) — немецкий педагог и богослов-пиетист, основавший в городе Галле на Заале первый в Германии сиротский приют, в котором дети воспитывались с применением

методов трудового обучения. При приюте имелись: латинская школа, семинар для учителей и типография, в которой печатались книги не только на немецком, но и на славянских языках. Был почитателем педагогических и философских трудов Я. А. Коменского, которые по его инициативе издавались в Галле. А. Г. Франке привлекал в Галле славянских переводчиков и преподавателей, создав тем самым один из первых центров славистики в Германии. В архиве Благотворительных заведений им. А. Г. Франке в Галле Д. И. Чижевский обнаружил множество материалов по истории связей Франке и его кружка со славянскими странами (ср. прим. 28). А в начале 1935 г. Чижевский нашел среди архивных материалов заведений Франке и вместе с чешскими комениологами подготовил к изданию утраченную еще в 18 в. рукопись основного философского труда Я. А. Коменского «De rerum humanarum emendatione consultatio catholica ad genus humanum, ante alias vero ad eruditos, religiosos, potentes Europae» (1645–1670), обычно в специальной литературе называемую «Пансофией».

[204] Фома Иванов (?–1714) — двоюродный брат и последователь Д. Е. Тверитинова, сожженный на костре как еретик за уничтожение образа св. Алексия чудотворца.

[205] Das Konsulat — консульство (*нем.*), здесь имеется в виду американское консульство во Франкфурте на Майне.

[206] DP (displaced persons) — перемещенные лица (*англ.*), оказавшиеся на чужбине в результате насильственной депортации. В дано случае: советские граждане, бывшие остарбайтеры и военнопленные Третьего Рейха, после окончания войны в Европе в 1945 году оказавшиеся в англо-франко-американской зоне оккупации Германии и отказавшиеся репатриироваться в СССР (общей численностью порядка 400.000 человек).

[207] Фридрих Хайлер (Heiler, 1892–1967) — немецкий богослов, историк церкви, ведущий теоретик «евангелического католицизма». Закончил Мюнхенский университет, в котором изучал теологию, философию, психологию, восточные языки и историю церкви. Приват-доцент богословия Мюнхенского университета (1918), экстра-ординарный (1920), ординарный профессор (1922–1934), завкафедрой истории религии и религиозной философии Марбургского университета, в 1934 г. переведен на философский факультет в Грайфсвальд, который покинул в 1935 г., вернувшись на философский факультет Марбургского университета. С 1947 по 1954 г. — профессор теологического факультета Марбургского университета. В 1954 г. назначен директором Марбургского религиоведческого собрания. В 1960 г. вышел в академическую отставку. С 1962 по 1967 г. был профессором-консультантом Мюнхенского университета. Ф. Хайлер был соредактором энциклопедического словаря «Религии человечества в прошлом и современности» (1950).

Основные труды Ф. Хайлера: «Молитва» (1918, кандидатская диссертация, выдержавшая несколько изданий), «Буддистское погружение» (1918, докторская диссертация, переизданная в 1922 г.), «Евангелический католицизм» (1926), «Первоначальная церковь и Восточная церковь» (1937, труд, переизданный в дополненном и переработанном виде в 1971 г. под названием «Восточные церкви»), «Формы проявления и сущность религии» (1961). Хайлера знали и высоко ценили состявшие с ним в переписке Н. А. Бердяев и С. Л. Франк. Чижевский подозревал его в распространении клеветнических слухов о том, что он, якобы, коммунист и советский шпион. Так, в письмах Ф. А. Степуну от 19 и 25 марта 1949 г. он пишет: «Слухи в министерство переданы Гейлером (!) и основаны на утверждениях здешних русских эмигрантов. В частности, кажется, русского священника». «Так как все же предстоит процесс, в котором окажутся замешаны здешние русские эмигранты (между ними гнусный поп, которого я сам вытребовал сюда от митрополита Серафима), то я позволяю себе вызвать Вас в качестве свидетеля. Вызовут ли Вас, конечно, зависит от следователя или суда». — См.: Stepun // Box 34, Folder 1170.

[208] Точное название книги Э. Бенца: «Виттенберг и Византия (о встрече и противоборстве Реформации и Восточно-православной церкви)». См. прим. 15.

[209] *Tschiževskij D.* Russische Dichter. Gesammelte Aufsätze über Puškin, Gogol', Dostojevskij, Tolstoj und Leskov. Сборник упоминается в списке книг того же автора, находящихся в печати или в подготовке к печати на рекламной странице в конце издания: *Tschiževskij D.* Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jht. Kiever Epoche. Frankfurt/Main 1948. Второе его упоминание находим в немецкой статье Чижевского «Шиллер в России»: *Tschiževskij D.* Schiller in Rußland // Schiller. Reden im Gedenkjahr 1959. Stuttgart 1961. S. 367. Он должен был выйти в Голландии в издательстве Мутона. Сборник в печати не вышел. Его машинопись сохранилась в Гейдельбергском архиве Д. И. Чижевского: Tschi II // Abt. B 113.

[210] Сборник был закончен Чижевским в 1955 г. и издан сразу после возвращения из США в Германию: *Čiževskij D.* Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. 'S-Gravenhage 1956. Статья «Два еретика в Москве» с отчетом о деле Тверитинова перепечатана в нем на стр. 239–268.

[211] Установить личность Юрия Егорова, к сожалению, не удалось.

[212] Mönchenhof bei Kassel — Мёнхенхоф возле Касселя (*нем.*). Речь идет об одном из лагерей для перемещенных лиц, оказавшихся во время войны в Германии (плен, принудительные работы на немецких предприятиях), а после войны отказавшихся возвращаться на родину.

[213] Пастор фон Газе был священником студенческой протестантской общины в Марбургском университете.

[214] Michael-Bruderschaft — <евангелическое> братство св. Михаила (*нем.*), экуменическая молодежная христанская община, созданная в 1931 г. при церкви Марбургского университета с целью реформирования церковной жизни, духовного общения, обмена опытом между духовенством и мирянами различных конфессий.

[215] Лев Платонович Карсавин (1882–1952) — историк, философ, один из ведущих мыслителей евразийского движения. В оглавлениях его книг, например, в «Философии истории» (1923), дается постраничная роспись содержания, не повторяемая в тексте.

[216] Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) — русский религиозный философ и богослов.

[217] Николай Александрович Бердяев (1874–1948) — русский религиозный философ.

[218] См. прим. 25.

[219] См. прим. 15.

[220] Columbia University Library — библиотека Колумбийского университета (*англ.*).

[221] Hewett Lectures — лекции имени архиепископа Кентерберийского Хеветта (*англ.*). (М. Р.)

[222] The Eastern Tradition — восточная традиция (*англ.*).

[223] Сергей Александрович Левицкий (1908–1983) — философ, ученик и последователь Н. О. Лосского, с 1928 г. жил в Чехословакии, выпускник Карлового университета в Праге (1939), позже жил в Германии и в США, член НТС (с 1942 г.), профессор Джорджтаунского университета. Чижевский был, вероятно, знаком с Левицким довольно близко, так как в его архиве в Галле хранится автобиография последнего. — См.: Tschi I // Mappe 6/4.

[224] О Марбургском академическом скандале 1948–1949 гг., связанном с отказом Чижевскому в профессуре и публичным обвинением его министром культуры и образования земли Гессен Э. Штайном в профессиональной некомпетентности и шпионаже, см. письмо Чижевского проф. Э. Отто от 3 февраля 1959 года: Материалы. С. 198–200. Полностью публикацию материалов этого скандала см.: *Янцен В.* «Марбургское дело Чижевского»: к истории одного академического скандала (1948–1949) // Славістика Т. II: Дмитро Чижевський і європейська культура. Збірник наукових праць / Под ред. є. Пшеничного, Р. Мниха и В. Янцена. Дрогобич: Коло 2010. С. 137–192.

[225] Lehrauftrag — временный рабочий договор с преподавателями, дающий им право на проведение учебных занятий в университете без получения там постоянного места (*нем.*).

[226] Макс Фасмер (Vasmer, 1886–1962) — немецкий славист и индоевропеист, родившийся в России, ученик и зять выдающегося польского языковеда И. А. Бодуэна де Куртенэ, автор фундаментального труда «Русский этимологический словарь». С 1912 по 1917 г. был профессором Бестужевских высших женских курсов, в 1917 г. — профессором Саратовского университета. В 1919 г. уезжает преподавать в Тарту, в 1921 г. — в Германию, где получает ординариат по славянской филологии при институте индоевропеистики Лейпцигского университета. В 1924 г. основал «Zeitschrift für slavische Philologie», быстро завоевавший авторитет ведущего немецкого журнала по славянскому языкознанию и литературоведению. С 1925 г. — директор института славистики при Берлинском университете. Фасмер оказал существенное влияние на академическую карьеру Чижевского в Германии. С конца 20-х и до начала 60-х гг. Чижевский был одним из самых активных сотрудников его журнала. По инициативе и рекомендации Фасмера Чижевский получил в 1932 г. русский лекторат в Галле. И после войны Фасмер принимал деятельное участие в судьбе Чижевского: помогал ему устроиться в Западной Германии, ратовал за его ординарную профессуру в Марбурге, выступал в его защиту в скандале с гессенским министром культуры и образования, боролся за возвращение ему из Галле библиотеки и архива и, наконец, был одним из инициаторов первого юбилейного сборника Чижевского, вышедшего к его 60-летию в «Журнале славянской филологии» с теплыми сопроводительными словами Фасмера.

[227] *Apel G.*, *Tschiževskij D.* Legende vom heiligen Sergij von Radonesh // E. Benz (Hrsg.). Russische Heiligenlegenden. Zürich: Die Waage Verlag 1953. S. 292–362.

[228] Одной из таких конференций была «Православно-церковная научная конференция (1–2 марта 1949 г.) в Гейдельберге», на которой выступили Э. Бенц («Отношения между реформированными и православными церквами с эпохи Реформации по 19 в.»), Л. Мюллер («Православная критика протестантизма в 19 и 20 вв.»), Д. И. Чижевский («Об отношении протестантских церквей к нерусским славянским восточным церквам») и др. См. рефераты этих докладов: Orthodox-kirchliche Wissenschaftstagung. Heidelberg. 1. — 2. März 1949. Vortrags- und Diskussionsbericht. Als Manuskript gedruckt. — Tschi IIa / Janzen.

[229] Мартин Лютер (Luther, 1483–1546) — немецкий богослов, общественный деятель, родоначальник немецкого протестантизма, один из создателей немецкого литературного языка.

[230] В Гарвардском университете в это время было создано новое отделение славянских языков и литератур, которое возглавил М. М. Карпович, привлекший туда Р. О. Якобсона. Чижевский получил по инициативе

Якобсона два приглашения в Америку: в 1946 г. из Колумбийского университета и в 1949 г. из Гарвардского университета.

[231] Чижевский, очевидно, выслал о. Георгию вырезки статей из газеты «Frankfurter Rundschau» за 11, 14 и 15 марта 1949 г. с хроникой скандала. В результате доносов и интриг коллег по Марбургскому университету, влияния американских спецслужб, конфронтации с гессенским министром культуры и образования Э. Штайном Чижевский не получил предложенных ему кафедр ни в Марбурге, ни в ряде других немецких университетов (Франкфурт, Мюнстер) и по настоянию Р. О. Якобсона, В. В. Зеньковского и Б. И. Николаевского был вынужден в сентябре 1949 г. покинуть Германию, приняв приглашение Гарвардского университета.

[232] Märchen aus 1001 Nacht. Eine Erwiderung des Kultusministers Dr. Stein // Frankfurter Rundschau, Samstag, 12. März 1949. Автор статьи доктор Эрвин Штайн (1903–1992) — юрист, политик, член ХДС. Так же, как Чижевский, был женат на еврейке, покончившей в 1943 г. жизнь самоубийством, чтобы избежать депортации в концентрационный лагерь. В 1933 г. Э. Штайн за «еврейские родственные связи» был уволен с государственной службы. После войны был членом конституционной комиссии земли Гессен и соавтором проекта конституции земли Гессен, принятого в 1946 г. Министр культуры и образования земли Гессен (1947–1951), депутат Гессенского ландтага (1946–1951), с 1949 г. — одновременно министр юстиции, впоследствии — судья Федерального конституционного суда в Карлсруэ (1951–1977), автор многочисленных юридических трудов, в том числе комментария к Гессенской конституции, соредактор журнала «Neue Politische Literatur».

[233] *Schtanonif*. «Wer unterrichtet den Kultusminister?» // Frankfurter Rundschau, Montag, 25. April 1949.

[234] См. прим. 25.

[235] Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) был учителем Чижевского в Киевском университете (1913–1919). Здесь речь идет, очевидно, о следующем издании: *Прот. В. В. Зеньковский*. История русской философии. Париж: YMCA-Press, 1948. Т. I. Отношения с Флоровским у сотрудников Православного богословского института в Париже были в то время явно натянутыми. Вот что писал об этом о. Василий Чижевскому в письме от 2 ноября 1949 г.: «Я просил через Флоровского американцев принять меры к устройству Вам разрешения ехать, но не знаю, сделал ли что-нибудь Флоровский. Он сейчас в New York, имеет место в Union Theological Seminary (часть Колумбийского Университета), а также в Русском Богословском Факультете там же. С нами же он, по красочному выражению Гоголя, когда он покидал Петербургский Университет, «расплевался»...». — См.: Tschi II // Abt. C / Kasten Zen'kovskij V. Mappe 1.

[236] Один из докладов Зеньковского под называнием «Значение Вл. Соловьева для новейшего русского богословия и религиозной философии» был прочтен в Экуменическом семинаре, возглавлявшемся Э. Бенцем. — См.: *Siegfried Th., Benz E.* Ökumenischer Seminar der Philipps-Universität Marburg. Tätigkeitsbericht 1947/52. Marburg 1952. S. 10.

[237] Среди печатных трудов Чижевского эта книга не значится. Возможно, она вошла в качестве главы в его «Сравнительную историю славянских литератур», вышедшую в 1952 г. на английском и в 1968 г. на немецком языке.

[238] Яков Пальмотич (Palmotić, 1606–1657) — хорватский (далматинский) барочный поэт.

[239] Симеон Полоцкий (в миру: Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович, 1629–1680) — белорусский и русский церковный деятель, выпускник Киево-Могилянской академии, писатель и переводчик. С 1664 г. жил в Москве, где открыл школу и типографию. Был наставником царских детей. Автор многочисленных стихотворений, пьес, проповедей и трактатов.

[240] *С. Полоцкий*. Псалтирь рифмотворная с месяцесловом. М., 1680. Первая стихотворная книга в России.

[241] Петр Кохановский (в монашестве Симон) — переводчик, проповедник, преподаватель поэтики Киево-Могилянской академии в первой четверти 18 в.

[242] *A. Luther (Hrsg.)*. Solange Dichter leben. Puschkin-Studien. Krefeld 1949.

[243] Д. И. Чижевский собирался издавать на немецком языке «Ежегодник истории славянской литературы и мысли». В. письме Ф. А. Степуну от 3 июля 1949 г. он дает и содержание первой книги ежегодника: «Первый том выйдет точно. Ваша статья очень хорошо подходит к чисто историко-литературному содержанию. В 1 выпуске точно выйдут: 1. Чижевский: «Лабиринт» Коменского; 2. Мюллер Л.: Бердяев и Ницше; 3. Бенц: О Гердере и Шеллинге в России; 4. Бубнов: Социальный вопрос у Достоевского; 5. Лютер: Пушкин в Германии; 6. Зеньковский: Бердяев и Шестов; 7. Сечкарев: (тема не определена); 8. Шерех: «Русский язык» В. Виноградова (1946)». — См.: Stepun // Box 34, Folder 1171. Проект ежегодника остался нереализованным в связи с отъездом Чижевского в США.

[244] *Benz E.* Franz von Baader und Kotzebue. Das Rußlandbild der Restaurationszeit. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1957.

[245] Александр Скарлатович Стурдза (1791–1854) — русский политический деятель, религиознай философ, оказавший влияние на мировоззрение В. А. Жуковского и Н. В. Гоголя. Знакомый Ф. фон Баадера. — См.: *Benz E.* Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen

Allianz. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1950. См. также рецензию Чижевского на эту книгу (Новый журнал, 1953, № 35, с. 301–310), в которой освещаются связи Ф. фон Баадера со Стурдзой и Шевыревым.

[246] Степан Петрович Шевырев (1806–1864) — критик, публицист, литературовед, участник кружков С. Е. Раича и «любомудров», соредактор журнала «Москвитятнин». Знакомый Ф. фон Баадера.

[247] См. прим. 22.

[248] Упоминаемое письмо Флоровского не найдено. Но о его содержании Чижевский сообщает в письме к Ф. А. Степуну от 15 июня 1949 г.: «О Америке пока ничего сказать не могу, хотя ехать туда не очень хочется. Тем более, что последнее письмо Флоровского довольно пессимистично. С «земляками» (академическими) даже он, кажется, не может ужиться: «одним мешает ряса, другим “вольномыслие”, третьим “обскурантизм”, т. е. несогласие с Бердяевым и Булгаковым и критическое отношение к великим достижениям русского духа (непризнание русского Бога и нелюбовь к народной гордости) — это цитата из его последнего письма». — См.: Stepun // Box 34, Folder 1171.

[249] *Эренбург И. Г.* Бурная жизнь Лазика Ройтшванеца. Берлин, 1929. Одного из героев этой книги звали Рюрик Абрамович Солитер.

[250] Выражение Максима Грека, цитированное в «Путях русского богословия» (с. 23).

[251] В письме к Ф. А. Степуну от 15 июня 1949 г. Чижевский называет имя своего конкурента: «Мои дела хуже худого. Министерство, очевидно, предполагает, что все можно кончить молчанием... Ведет переговоры о замещении здешней кафердры с М. Брауном (Геттинген), совершенным нулем». — См.: Stepun // Box 34, Folder ID 1171. Речь идет о Максимилиане Брауне (Braun, 1903–1984) — немецком слависте, историке, пасынке Ф. А. Брауна, с 1936 г. приват-доценте, а с 1938 г. профессоре славянской филологии в Геттингене.

[252] *Müller L.* Russischer Geist und evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert. Witten a. d. Ruhr 1951.

[253] *Tschiževskij D.* Puschkin und die russische Sprache // Solange Dichter leben. Puschkin-Studien. Herausgegeben von *A. Luther*. Krefeld: Scherpe-Verlag 1949. S. 179–197.

[254] *Tschiževskij D.* Nachwort zu der Übersetzung der «Toten Seelen» von Gogol' // *N. Gogol'*. Die toten Seelen. Aus dem Russischen übertragen von *Fred Ottow*. München: Winkler-Verlag 1949. S. 475–494.

[255] *Прот. Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. I. Париж: YMCA-Press, 1948.

[256] Датировка года по связи содержания с предыдущим письмом, завершением которого оно является.

[257] См. прим. 71.

[258] Здесь имеется в виду американское консульство во Франкфурте на Майне.

[259] Разрывы, разорванность (*нем.*). Ср. прим. 89.

[260] Датировка года — наша, по связи содержания с предыдущим письмом Чижевского.

[261] Чижевский в письме от 15 июня 1949 г. обращался к Ф. А. Степуну за помощью: «Как Вы передаете (наверное Вам случалось это делать в лекциях) такие слова — совершенно необходимые для русской духовной истории и нелегко передаваемые, как: 1. «опрощение» — 2. «хождение в народ» — 3. «надрыв»» (Stepun // Box 34, Folder 1171). Степун, ответил 30 июня на немецком языке: «Относительно вопроса о переводе, едва ли я смогу предложить устойчивую терминологию, которая соответствовала бы упомянутым Вами трем словам. Недавно я говорил о Толстом и вижу, что описал «опрощение» следующими словами: «und nun begann Tolstoj seinen Lebenswandel und Lebensstil den bäuerlichen Formen in allem anzugleichen» <и Толстой начал во всем приспосабливать изменения в своей жизни и стиль жизни к крестьянским формам — *В. Я.*>. Относительно «хождения в народ» вижу опять-таки из своей лекции: «dass in Russland eine Periode begann, wo die intelligenzlerische Jugend sich aufs Land begab, um dem Volk seine Wahrheit abzulauschen und ihm die Freiheit zu bringen» <что в России начался период, когда молодая интеллигенция отправилась в деревню, чтобы прислушаться к народной правде и принести народу свободу — *В. Я.*>. «Надрыв» передать даже описанием труднее всего: я часто говорил о «Schmerzextase» <экстазе боли — *В. Я.*>, иногда о «vehementen Aufschrei der Seele» <отчаянном вопле души — *В. Я.*>. Я не верю, чтобы эти слова могли быть раз и навсегда однозначно переведены и терминологически зафиксированы, разве что о таких понятийных кристаллах будет принято соглашение. За те три дня, что я размышлял об этом, мне еще ничего путного не пришло в голову. Хочу еще поразмыслить об этом и потом напишу Вам» (Tschi II // Abt. C / Stepun F., Mappe 5). 3 июля 1949 г. Чижевский в своем немецком письме к Степуну соглашается с его мнением: «Вопрос о переводе «опрощения» и т. д. действительно сложен. В лекции я могу довести эти слова до сознания слушателей тоже только с помощью описания» (Stepun // Box 34, Folder 1171).

[262] *Gang ins Volk* — абсолютно неприемлемая по-немецки конструкция для передачи выражения «хождение в народ».

[263] См. прим. 80. Через много лет в воспоминаниях Л. Мюллера будут подробно описаны обстоятельства, побудившие правоверного протестанта заняться темой критики протестантизма в русской богословской и философской литературе: «Эта встреча с русским православием нашла вы-

ражение во второй большой работе, к которой я приступил после защиты диссертации по философии. «Критику протестантизма в русской теологии и философии» я написал за два года; в ней я собрал высказывания русских критиков протестантизма, начиная от Максима Грека и Ивана Грозного до наших дней — вплоть до русских православных богословов, с которыми я еще имел возможность познакомиться: Василия Зеньковского, Георгия Флоровского, Льва Зандера. Эти высказывания я представил в своей работе в их историческом контексте, указав те места, где критика основана на предрассудках, на неправильном понимании, на недостаточном знании; вместе с тем я был готов принять эту критику, взять из нее что-то полезное там, где она обращает внимание на ограниченность и недостаточность учения, культа и форм благочестия в моей собственной, протестантской традиции. Летним семестром 1949 г. я защитил эту работу в качестве габилитационной диссертации по специальности «Церковная история и конфессиология» на евангелическом теологическом факультете Марбургского университета. В этом университете я проработал четыре года в качестве приватдоцента по курсу церковной истории. Я читал лекции и вел семинарские занятия преимущественно по истории древней церкви, истории византийской и русской православной церквей, а также истории православной мысли в Византии и России. Одновременно я исполнял обязанности профессора славистики, поскольку Чижевский в 1949 г. уехал в Гарвардский университет, а конкурс на занятие профессорской должности по кафедре славистики затянулся. Вот и получилось, что мне, помимо лекций и семинаров по церковной истории, пришлось взять на себя лекции и семинары по древнерусской литературе и русской литературе XVIII и XIX вв.». — См.: *Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования / Сост. *Сазонова Л. И.* М., 2000. С. 24–25.

[264] См. прим. 28.

[265] Лекции «Типы древнерусского благочестия» и «Древнерусское благочестие» были прочитаны Чижевским 5 июля 1949 г. в Дортмунде и 7 июля 1949 г. в Мюнстерском университете. — См.: Отчет о публичных лекциях Д. И. Чижевского с 1 июля 1949 г. по 1 июля 1950 г. // Tschi II / Abt. A.

[266] Дитрих Герхардт (Gerhardt, 1911 г. р.) — немецкий славист, профессор Гамбургского университета, один из первых учеников и друг Чижевского, защитивший под его руководством в Галле диссертацию о Гоголе и Достоевском (см.: *Gerhardt D.* Gogol' und Dostojevskij in ihrem künstlerischen Verhältnis. Versuch einer zusammenfassenden Darstellung. Leipzig 1941). Автор воспоминаний о Чижевском. Должен был вместе с Чижевским редактировать несостоявшийся «Ежегодник по истории славянской литературы и духа», для которого Чижевский просил у о. Георгия статью.

[267] Вальдемар Гуриан (Gurian, 1902–1954) — выходец из России, публицист, социолог, политолог, деятель католического молодежного движения. В 1914 г. перешел из иудаизма в католичество, обучался сначала в доминиканском колледже в голландском городе Венло, затем изучал философию и социологию в Кельне, Бреслау, Мюнхене и Берлине. В 1923 г. под руководством М. Шелера защитил в Кельне кандидатскую диссертацию и в течение нескольких месяцев редактировал «Кельнскую народную газету». С 1924 г. жил в Годесберге, сотрудничая с различными немецкими католическими изданиями. Считался одним из ведущих интерпретаторов политического католицизма своего времени. В 1932 г. был, наряду с Д. И. Чижевским, основным претендентом на место лектора русского языка при Боннском университете. В 1934 г. эмигрировал в Швейцарию, где издавал журнал «Немецкие письма». В 1937 г. эмигрировал в США, получив приглашение возглавить кафедру политологии в Католическом университете штата Индиана. С 1939 г. издавал журнал «Review of Politics». Автор работ о марксизме, большевизме, немецком молодежном движении, немецкой и французской католической церкви.

[268] Приезд в США и первые впечатления от встречи с Флоровским Чижевский описывает в своем письме к Ф. А. Степуну от 2 октября 1949 г.: «5 сентября в полдень я вылетел из Франкфурта и прибыл в Нью-Йорк 6-го в полдень. В Нью-Йорке, к сожалению, был только 3 дня, сумел увидеть, таким образом, только Якобсона и Флоровского. (...) Флоровский чрезвычайно доволен условиями работы, а живет он рядом с факультетом в нескольких комнатах студенческого общежития. Библиотеки, прежде всего в отношении патристики, весьма хороши. Между прочим, на том же самом теологическом факультете (только на евангелическом отделении) преподает и Кронер. (...) На греческо-православном отделении 18 студентов, среди которых всего 4, достаточно хорошо понимающих русский язык, чтобы слушать лекции. Только Лосский и Спекторский (оба сильно постарели) читают по-русски — для старших курсов (очевидно, для вышеназванных 4). Флоровский вообще ратует за то, чтобы перейти к преподаванию на английском языке, быть может, он прав: в конце концов, факультет-то не русский, а греческо-православный». — См.: Stepun // Box 34. Folder 1171.

[269] Under the auspices of the Department *of* Religion — под покровительством теологического факультета (*англ.*).

[270] За недовольством первым томом «Истории русской философии» В. В. Зеньковского, обособляющей, по мнению о. Георгия, русскую философскую традицию от европейской (Чижевский выразил то же самое словами: «исторической перспективы мало»), следуют его размышления о требованиях к альтернативной истории русской мысли с критическими

аллюзиями на работы и выступления В. Ф. Эрна, евразийцев, Вл. Соловьева и Ф. М. Достоевского. Примечательно, что о. Василий Зеньковский знал о негативном отношении Флоровского к его книге еще до ее выхода в свет. В письме к Чижевскому от 12 июля 1948 г. он писал: «Сейчас печатается 1-й том «Истории русской философии» (осужденной несправедливо Флоровским)». — См.: Tschi II // Abt. C. / Buchstabe Z (und Ž): 2. Kasten — Zen'kovskij V. — Zy; Zen'kovskij V. Mappe 1.

[271] Bifurcation — раздвоение, разветвление (*англ.*, франц.).

[272] Таким образом, эта встреча должна была состояться 10 октября. О ней Чижевский написал 22 ноября 1949 г. своему ученику Л. Мюллеру: «Один раз был у Флоровского (что довольно дорого — поездка в Нью-Йорк стоит немало денег — отели — от 3,5–8 долларов и т. д.). Он очень доволен своей деятельностью. На факультете там, вероятно, более 20 преподавателей (я был приглашен на обед и познакомился со всеми, встретившись там и с Тиллихом). Из 26 греко-православных студентов только 6 знают русский! Он читает по-английски!». — См.: Müller // Briefe von D. I. Tschižewskij (1943–1976).

[273] Рихард Кронер (Kroner, 1884–1974) — учитель Чижевского во Фрейбурге, неогегельянец, в течение многих лет руководитель немецкого Гегелевского союза, после прихода к власти национал-социалистов эмигрировавший сначала в Англию, затем в Америку. Именно общению с Кронером Чижевский обязан выбором темы своей немецкой диссертации и своего основного историко-философского сочинения «Гегель в России». В письме к Ф. А. Степуну от 31 октября 1949 г. Чижевский пишет: «Видел Тиллиха и — очень «подробно» — Кронеров. Он внешне почти не изменился, а внутренне довольно сильно и не даром читает на богословском факультете». — См.: Stepun // Box 34. Folder 1170.

[274] Гарри Аустрин Вольфсон (Wolfson, 1887–1974) — историк, в то время профессор средневековой литературы и философии философского факультета Гарвардского университета. (М. Р.)

[275] Episcopal Theological School — Епископальная богословская семинария (*англ.*) в Кембридже. (М. Р.)

[276] Boston University — Частный университет в городе Бостон (Массачусетс). (М. Р.)

[277] Doctor honoris causa — почетный докторат (лат.).

[278] Butler University — Христианский университет в городе Индианаполисе (Индиана). (М. Р.)

[279] К сожалению, установить личность П. Майера не удалось.

[280] В послевоенной коллекции отдельных оттисков, принадлежавшей Чижевскому, сохранилось 6 работ А. В. Флоровского. Вероятно, три из них и были посланы ему о. Георгием: 1) *Florovskij A.* Le conflit de deux traditions — la latine et la byzantine — dans la vie intellectuelle de l'Europe

Orientale aux XVI–XVII siècles // Записки научно-исследовательского объединения. Русский свободный университет в Праге. Praha 1937. T. V (ст. сер. T. X). C. 171–192; 2) *Проф. Флоровский А. В.* Первый иезуит из московских дворян // Acta Academiae Velehradenis. Olomouc. 1948. Vol. XIX. C. 249–256. На экземпляре надпись рукой А. В. Флоровского: «*От автора*»: 3) *Флоровский А.* Чудовский инок Евфимий. Один из последних поборников «греческого учения» в Москве в конце XVII века // Slavia. Прага, 1949. T. XIX. № 1–2. C. 100–152. — См.: Tschi IIa / Janzen.

[281] *Florovský A.* Čeští jezuité na Rusi. Jesuité české provincie a slovanský východ. Praha, 1941.

[282] Антоний Васильевич Флоровский (1884–1968) — см. в наст изд. прим. 50 к письмам Чижевского Г. В. Флоровскому за 1926–1932 гг. Письма Чижевского к А. В. Флоровскому за 1937–1944 гг. хранятся в архиве АН России. Ф. 1609. Оп. 2. № 484. Они частично опубликованы. — См.: Письма Д. И. Чижевского к А. В. Флоровскому (1937–1944 гг.) / *Чуднов О.* (Сост.) Записки обласної наукової бібліотеки імені Дмитра Чижевського. До 100-річчя з дня народження Дмитра Чижевського. Кіровоград, 1994. С. 31–34. Ответные письма А. В. Флоровского в личном архиве Д. И. Чижевского в Галле пока не найдены. В личном архиве Д. И. Чижевского в отделе редких книг и рукописей библиотеки Гейдельбергского университета среди неидентифицированных писем хранятся два письма А. В. Флоровского от 7 июля и 21 августа 1957 г.

[283] Датировка года — по штемпелю почтовой открытки.

[284] Роман Осипович Якобсон (1896–1982) — лингвист, литературовед, культуролог, один из основателей Пражского лингвистического кружка, в деятельности которого активное участие принимал и Д. И. Чижевский. Переезд Чижевского в Америку в 1949 г. стал возможен только благодаря энергичной протекции Якобсона. Но после переезда Чижевского в Кембридж, где они вместе работали на кафедре славянской лингвистики и литературоведения Гарвардского университета и даже собирались писать совместную книгу по истории церковнославянской литературы, их личные отношения заметно охладились, между ними нередко возникали конфликные ситуации. Переписка Чижевского этих лет с родными и друзьями полна резких характеристик Якобсона. Вместе с тем, Чижевский никогда не подвергал сомнению научный авторитет Якобсона и определенное влияние его идей на собственные научные воззрения.

[285] *Pushkin A. S.* Evgenij Onegin. A Novel in Verse. The Russian Text, edited with Introduction and Commentary by D. Čiževsky. Cambridge, Mass. (Harvard University Press), 1952.

[286] Эдмунд Спенсер (Spenser, ок. 1552–1599) — английский поэт, политический деятель, автор незаконченной аллегорической поэмы «Королева фей».

[287] Джон Мильтон (Milton, 1608–1674) — английский публицист и поэт, автор эпических поэм «Потерянный рай» и «Возвращенный рай».

[288] Air-mail — авиапочта (*англ.*).

[289] Лидия Израилевна Чижевская-Маршак (1897–1983) — жена Чижевского, с которой последний, не оформляя развода, не жил вместе с начала 30-х гг. Эмигрировала в 1939 г. в США. В то время врач-терапевт в Чикаго.

[290] Датировка года — по штемпелю почтовой отрытки.

[291] Вероятно, речь идет об игре узнавания классических произведений по цитатам из них.

[292] Марк Львович Слоним (1894–1976) — политический деятель, публицист, литературный критик, переводчик, автор двухтомной истории русской литературы (1950, 1953), книг об интимной жизни Достоевского «Три любви Достоевского» (1953) и «Советская русская литература. Писатели и проблемы. 1917–1977» (1977).

[293] *Slonim M.* The Epic of Russian Literature: From Its Origins Through Tolstoy. New York: Oxford University Press 1950.

[294] *Cizevsky D.* Outline of Comparative Slavic Literatures. Survey of Slavic Civilization. Vol. 1. American Academy of Arts and Sciences. Boston, Mass. 1952.

[295] Вернер Йегер (Jaeger, 1888–1961) — профессор классической литературы и культуры Гарвардского университета, автор фундаментального трехтомника «Paideia: The Ideals of Greek Culture», N. Y. (Oxford University Press), 1939–1945. (M. P.)

[296] Gregorii Nysseni Opera. Ed. *Wernerus Jaeger*. Vol. 1–2. Leiden: Brill 1952.

[297] *Benz E.* Die Erforschung der Kirchengeschichte des Ostens // Theologische Rundschau. Tübingen 1950. Jg. 18. H. 1. S. 53–69. Оттиск этой рецензии сохранился в коллекции отдельных оттисков Чижевского. — См.: Tschi IIa / Janzen. Рецензия была просто разгромной и имела среди специалистов немалый резонанс, тем более, что Бенц повторил основные ее аргументы в обзорной рецензии (««Русский человек» — ночной призрак нашего времени») на сочинения пяти немецких авторов, посвященные православной церкви и иконописи. — См.: *Benz E.* Der «russische Mensch» — ein Nachtgespenst unserer Zeit // Frankfurter Hefte. Frankfurt 1950. Bd. V. H. 6. S. 605–614. В письме к Чижевскому от 19 июня 1950 г. Бенц писал: «Моя статья "Русский человек" — ночной призрак нашего времени» (сведение счетов с Тычаком, Кюпперсом, фон Экхардтом, Кюннетом и Онашем), выдававшими чудовищный бред о «русском человеке» за якобы научные знания, уже вышла во «Frankfurter Heften» и произвела страшный фуррор. Когон сказал мне, что ни на одну статью он еще не получал так много откликов. Коллеги и совершенно незнакомые люди молча пожимали мне руку на улице и с глубоким пониманием смотрели в глаза. Короче: это дело имело громадный ре-

зонанс. К сожалению, я все еще не получил авторских экземпляров, но как только получу их, сразу же вышлю один тебе». — См.: Tschi II // Abt. C / Buchsdtabe B, Kasten Ba-Benz, Mappe 10.

[298] Hans von Eckhardt. Russisches Christentum. München: Piper & Co. 1947.

[299] Ivan The Terrible. By Hans von Eckhardt. Translated from the German by Catherine Alison Phillips. New York: Alfred A. Knopf 1949.

[300] Почти одновременно Чижевский пишет письма своей аспирантке Зое Микуловской: «Возможно, даже вероятно, что я буду в Нью Иорке 1–3–5-го июля. Надеюсь Вас видеть. Номер Вашего телефона пока не потерял. Во всяком случае, 1–2 буду у Флоровских. Их телефон МО. 25 681» (25.06.50). «Я приеду 1-го или даже 30-го и буду первые дни жить у Флоровского. Адрес его: 537 Вест 221 Стр., ап. 63, телефон: МО 25 681. Он, кажется, в первый или один из первых дней будет занят, так что, если хотите мне что-нибудь показать — за что буду очень благодарен, — хотя важнее этого увидеть Вас, — то, может быть, эти дни как раз подходят» (27.06.50). — Janzen // Письма Д. И. Чижевского З. О. Микуловской (Юрьевой) (1950–1972).

[301] Среди бывших студентов и коллег Чижевского и поныне широко распространены анекдоты о его вере в существование ведьм и чертей. В варианте кёльнского ученика Чижевского, М. Раммельмайера, один из них звучит так: «Чи приезжает в Америку. Посреди ночи у его друга Романа Якобсона звонит телефон: “Ромка, он здесь, стучится в дверь!” — “Да кто же, он?” — Чи (шепотом): “Черт!” — Якобсон: “У нас в Америке чертей нет. А если у тебя есть, то ты его сам и привез из Европы”. И бросил трубку». Существует и другой вариант, пересказанный коллегой Чижевского по Гейдельбергу Х.-Ю. цум Винкелем: «Татьяна Чижевская рассказывала мне, как однажды она была со своим отцом в гостях у Якобсона, и ее отец неожиданно вскрикнул: “Роман Осипович, посмотрите-ка, вон там на улице на подоконнике сидит маленький черт!” На что Якобсон невозмутимо ответил: “Ну, так закройте же окно!”». Примечательно, однако, что швейцарский протестантский богослов Карл Барт после состоявшегося в 1931 г. в протестантском семинаре в Бонне доклада Чижевского «О проблеме двойника у Достоевского» прислал ему свои «Пролегомены к Догматике I» с просьбой просмотреть в них новый раздел о чёрте (locus dogmaticus de diabolo) и буквально писал в своем письме: «Поскольку Вы известны мне как некто, кто находится в живой связи с чёртом, я хотел бы представить этот особый раздел на Ваше рассмотрение. Одновременно это может показать Вам, что я — при том же самом плане — не останавливаюсь на примененном в свое время в первом издании «Пролегомен к Догматике I» методе, но продолжаю поиск». — См.: Письмо К. Барта Д. И. Чижевскому от 18 декабря 1932 г. // Tschi I, Mappe 131, № 6.

[302] Речь шла, вероятно, о Корейском кризисе.

[303] Коттон Мазер (Mather, 1663–1728) — американский писатель, протестантский богослов.

[304] *Benz E.* The Pietist and Puritan Sources of Early Protestant World (Cotton Mather and A. H. Franke) // Church History, June 1951. P. 28–55. В дальнейшем эта тема была развита Бенцем в статье, помещенной в сборнике, посвященном 60-летию Д. И. Чижевского. — См.: *Benz E.* Die Beziehungen des August-Hermann-Francke-Kreises zu den Ostslawen / M. Vasmer (Hrsg.). Festschrift für Dmytro Čyževśkyj zum 60. Geburtstag am 23. März 1954. Berlin 1954. S. 76–99. Основным открытием Бенца во время его пребывания в Англии было установление того факта, что миссионерские связи галльских пиетистов с Россией (их инициатива перевода Библии при Петре I, а также переводов пиетистской духовной литературы на русский язык) координировались специальной экуменической организацией, находившейся в Англии (Society for Promoting Christian Knowledge), через которую был установлен контакт кружка А. Г. Франке и с амерканскими пуританами.

[305] *Benz E.* Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1950.

[306] *Susini E.* Fr. Baader et le Romantisme mystique. Paris, 1942. А также: *Susini E.* Lettres inédites de Franz von Baader. Paris, 1942. Речь идет о собрании писем Ф. Баадера, издававшемся французским германистом и философом Эженом Сюзини (1900–1982). Последний, шестой том этого собрания вышел в 1983 г. во Франкфурте на Майне уже после смерти инициатора издания.

[307] Николай Ван Вейк (Wijk, 1880–1941) — голландский языковед, славист, балтист, акцентолог. Учился в Лейпцигском и Московском университетах. С 1913 г. — профессор Лейденского университета. В последние годы жизни принадлежал к структуралистскому направлению. Основные работы: «Балтийские и славянские системы акцентов и интонаций» (1923), «Фонология» (1939) «История старославянского языка» (1931, переведена на русский язык в 1957 г.).

[308] С открытием Н. ван Вейка Чижевский мог познакомиться по следующим публикациям: N. Van Wijk. Einige Kapitel aus Ioannes Moschos in zwei kirchenslavischen Übersetzungen // Zeitschrift für slavishe Philologie. Leipzig 1933. Bd. 10. H. 1–2. S. 60–66; *Н. Ван-Вейк*. О происхождении Египетского патерика // Сборникъ въ честь на проф. Л. Милетичъ. София, 1933. С. 361–369. В гейдельбергском архиве Чижевского сохранилась перепечатка церковнославянской рукописи с названием «Van Wijks Paterikon» (Патерик Ван Вейка). — См.: Tschi II // Abt. D / 124.

[309] В июле Чижевский отдыхал на острове Клифф-Исланд возле города Портленд, штат Мэн. Об этом он писал в своем письме от 18 июля

1950 г. Л. Мюллеру: «Сейчас вместе со своей дочерью и еще 7 персонами я нахожусь на маленьком острове в штате Мэн. (...) Жизнь здесь довольно примитивна (нет ни света, ни воды — т. е. водопровода, ни оконных стекол, но, к счастью, есть противомоскитные сетки!). — См.: Müller.

[310] Этьен Жильсон (Gilson, 1884–1978) — французский религиозный философ, представитель неотомизма, исследователь средневековой философии, профессор Коллеж де Франс и университетов в Лилле, Страссбуре, Париже, а также Гарвардского университета, основатель и первый директор института средневековой культуры в Торонто.

[311] Антон Чарльз Пегис (Pegis, 1905–1978) — канадский философ, историк средневековой философии, ученик Э. Жильсона и его преемник на посту директора института средневековой культуры в Торонто.

[312] *Pegis A. Ch.* St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. (Pontifical Institute of Medieval Studies). Toronto, 1976. (М. Р.)

[313] *A. Ch. Pegis*. Saint Thomas and the Greeks. (Marquette University Press). Milwaukee, 1951. (М. Р.)

[314] Степан Бескид (Stephen Beskid, 1921–2009) — студент и библиотекарь Св. Владимирской богословской семинарии.

[315] См. прим. 109.

[316] «Рассказчиком» о жизни во время оккупации советскими войсками Польши (вернее принадлежавшего ранее Польше Львова) была аспирантка Чижевского Зоя Осиповна Микуловская (1922–2000), вскоре попавшая в психиатрическую клинику. После встречи на квартире Флоровских они переходят на «ты», обсуждая в переписке довольно интимные темы. Таким языком Чижевский тогда не говорил ни с кем, не исключая жены и собственнной дочери: «Дорогая, хочу перед возможным отъездом на две недели на «остров» написать Тебе несколько слов. О, если бы «слова» помогали! Да и «слов» таких нет. По крайней мере, у меня. (...) О себе же думать, не думая о Тебе, не могу: но это сейчас и не тема для размышлений. (...) Труднее простить, может быть, безумие, в котором, конечно, виноват один я. Но, конечно, «нужно жить». И если я хоть чем-нибудь могу Тебе помочь, скажи. Если Тебе хоть сколько-нибудь помогает возможность кому-то сказать о себе, пиши или скажи. Может быть, Тебе не нужно этого (возможности признания, «исповеди»), что так было нужно мне — десять лет. Мужская дружба почти не знает таких признаний, а, кроме того, в самое тяжелое время, во время войны, не было около меня никого из друзей. Говорят, помогает «творчество», — мне не помогало. Может быть, самое лучшее — библиография, которая, к счастью, стоит перед Тобой, как задача. Не знаю вообще, может ли Тебе помочь мой опыт: но ведь я, кажется, освободился от старой раны. И, конечно, не вырвал и не убил ничего, но торжественно похоронил. С могилой в сер-

дце жить, конечно, трудно, но можно — было. До 1950 года». — См.: Материалы. С. 192–193.

[317] Э. Бенц занимался в это время в Англии исследованием связей пиетиста А. Г. Франке и его окружения в Галле с английскими и американскими богословами и собирался ненадолго приехать в Америку.

[318] Фридрих Тенбрук (Tenbruck, 1919–1994) — ученик М. Хайдеггера, М. Хоркхаймера и Ю. Эббингхауза, защитивший у последнего в Марбурге диссертацию о «Критике чистого разума» Канта (1944), впоследствии профессор социологии во Франкфурте на Майне (1963–1967) и в Тюбингене (1967), исследователь наследия М. Вебера. В коллекции отдельных оттисков, принадлежавшей Д. И. Чижевскому, сохранилось 3 статьи Ф. Тенбрука за 50-е годы. — См.: Tschi IIa / Janzen.

[319] Михаил Михайлович Карпович (1888–1959) — историк, ученик В. О. Ключевского, деятель эсеровской партии в период первой русской революции. Впоследствии от активной политической деятельности отошел. После Февральской революции выехал в составе российского посольства Временного правительства (послом которого был его близкий знакомый — Б. А. Бахметев) в США, где и работал до закрытия посольства в 1924 г. С 1927 г. преподавал русскую историю, историю литературы и идейных течений в России, а также всеобщую историю Европы в Гарвардском университете, пройдя в нем путь от лектора до профессора и заведующего славянским отделением, в программу которого входили и доклады иногородних ученых. С 1945 г. был главным редактором «Нового журнала», продолжившего традиции парижских «Современных записок».

[320] В изложении о. Георгия традиция лекций памяти Джорджа Г. Ингерсола при Гарвардском университете, основанная в 1893 г. его дочерью Каролиной, уже проинтерпретирована: ограничена темой бессмертия души, в то время как в названии лекций (The Ingersoll Lectures on Human Immortality) речь шла о человеческом бессмертии вообще. Лекция Флоровского «Воскрешение жизни» состоялась в 1951 г. и была опубликована: *Florovsky G.* The Resurrection of Life. Being the Ingersol Lecture on the Immorality of Man fort he Academic Year 1950–1951, Harvard University // Bulletin of the Harvard University Divinity School. 1952. Vol. XLIX. Nr. 71. P. 5–26. За всю историю этих лекций, кроме Флоровского, такой чести был удостоен еще один русский лектор: писатель, историк, археолог, профессор Йельского университета Михаил Иванович Ростовцев (1870–1952), посвятивший свою лекцию (1938) теме «Ментальность эллинского мира и жизнь после смерти» (The Mentality of the Hellenistic World and the Afterlife).

[321] Уильям Джеймс (James, 1842–1910) — американский философ и психолог, один из основателей прагматизма. Лекция Джеймса «Человеческое

бессмертие: два мнимых возражения теории» (Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine) состоялась в 1897 г.

[322] Джосайя Ройс (Royce, 1855–1916) — американский религиозный философ и математик, представитель абсолютного идеализма, ученик У. Джеймса и Ч. Пирса, профессор истории и философии Гарвардского университета, автор работ по истории немецеого идеализма и математической логике. Лекция Ройса «Концепция бессмертия» (The Conception of Immortality) состоялась в 1899 г.

[323] *E. Benz*. Die Bedeutung der Konfessionskunde für das Theologiestudium und für das Pfarramt // Kirche und Kosmos. Orthodoxes und Evangelisches Christentum. Studienheft Nr. 2. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD. Witten/Ruhr 1950. S. 28–44.

[324] *Müller L*. Die Bedeutung der Tradition in der orthodoxen Theologie // Ebenda. S. 77–94.

[325] В это время Татьяна Чижевская писала под научным руководством Р. О. Якобсона диссертацию о «Слове о полку Игореве».

[326] Район города Ньютон в штате Массачусетс неподалеку от Бостона.

[327] Installation — официальное введение в должность (*англ.*).

[328] Hospitality — гостеприимство, здесь — ночлег (*англ.*).

[329] Франя Израилевна Соботка (урожд. Маршак, 1894–1990) — сестра жены Чижевского, профессор русской филологии Иллинойского университета.

[330] Вальтер Фёлькер (Völker, 1886–1988) — историк церкви, специалист по истории мистики, участник философского кружка Чижевского в Галле, приват-доцент Галльского университета, один из самых активных соавторов 2-го издания протестантской энциклопедии «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» (1932), временный заведующий кафедры истории церкви Тюбингенского университета (1942), профессор истории церкви и догм Майнцского университета (1946–1961), где и после ухода в академическую отставку читал лекции. В 1947 г. стал почетным доктором Тюбингенского университета за свои фундаментальные исследования об Оригене и Филоне Александрийском. Участник обоих юбилейных сборников в честь Д. И. Чижевского, с которым в течение многих десятилетий состоял в дружеской переписке. — См.: Tschi II // Abt. C / Buchstabe V, Voelker W. Mappe 11.

[331] *Völker W*. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, Leipzig 1952.

[332] *Völker W*. Harry Austrin Wolfson. Philo. Foundations of Religious Phylosophy in Judaism, christianity and Islam. Vol. 1, 2. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1948 // Deutsche Literaturzeitung. Jg. 71, H. 7. Juli 1950. Sp. 289–295.

[333] Датировка — по дню недели и связи содержания с предыдущим письмом Чижевского.

[334] Анна Семеновна Вайнтрауб, жена Виктора Вайнтрауба (1908–1988) — коллеги Чижевского по Гарвардскому университету, профессора польской литературы и культуры.

[335] Зоя Осиповна Микуловская (в замужестве: Юрьева, 1922–2000) — ученица Р. Ингардена, Д. И. Чижевского и Р. О. Якобсона, в то время аспирантка Гарвардского университета, впоследствии профессор славистики Нью-Йоркского университета, автор воспоминаний о Чижевском.

[336] Post meridiem — после полудня (лат.).

[337] См. прим. 129.

[338] Адрес перечеркнут, новый адрес написан от руки.

[339] Датировка по штемпелю почтовой открытки.

[340] Dumbarton Oaks — библиотека и исследовательский институт, занимающиеся проблемами византийской и доколумбовых культур, а также историей ландшафтной архитектуры и находящиеся под опекой Гарвардского университета. (М. Р.)

[341] Фрэнсис (Франтишек) Дворник (Dvornik, 1893–1975) — католический священник, исследователь средневековой истории и христианизации славян. В США был сотрудником Dumbarton Oaks. (М. Р.)

[342] Андрей Николаевич Грабар (1896–1990) — историк искусства, византинолог, профессор Коллеж де Франс (1946–1966), действительный член Французской Академии наук.

[343] Экуменический институт Боссе находится в 18 км от Женевы, в кантоне Во. Основан по инициативе генерального секретаря Всемирного совета церквей В. А. Виссер-Хуфта в поместье Боссе в октябре 1946 г. для проведения дискуссий по конфессиональным и актуальным социально-политическим проблемам. Кроме учебных программ в Боссе проводились научно-богословские конференции и семинары. Из русских философов и богословов в институте вели занятия Н. А. Бердяев, преподаватели Русского богословского института в Париже, а также о. Георгий Флоровский.

[344] Wondschoten-Walds-Hütte — Вондшотенская лесная изба (голл.).

[345] В письме Чижевского Л. Мюллеру от 11 сентября 1951 г. содержится интересная информация об отношении новой эмиграции к Флоровскому: «Неделю назад Флоровский передал мне Ваши приветы, а через пару дней получил с запозданием его письмо, в котором он сообщает из Голландии и о Вас. (...) Очень рад, что Вы продолжите работу над книгой Флоровского, хотя я и не совсем убежден, что он выдержит темп: у него действительно чрезвычайно много дел! (...) От Бенца я получил открытку с Афона без адреса. Флоровский с ним не встретился. Здесь, кстати, ситуация русской церкви весьма печальна: существует три юрисдикции, рьяно борющихся друг с другом. Многие и при этом характерно, что из новых перемещенных лиц — наихудшие реакционеры, которых когда-либо знала

Россия. Нападают не только на Булгакова и Бердяева, но и на Флоровского, Иоанна Шаховского и т. д. (как на революционеров!). — См.: Müller.

[346] В этом месте часть письма оторвана.

[347] Карл Барт (1886–1968) — протестантский теолог, пастор и религиозный социалист в Сафенвиле (1911), профессор богословия в Геттингене (1921), Мюнстере (1925), Бонне (1930). После увольнения нацистами в 1935 году из Боннского университета возвращается в Швейцарию и получает профессуру в Базельском университете (1935–1962). Один из основателей «диалектической теологии», опиравшейся на идеи Киркегора и полемизировавшей с либеральным протестантизмом и католическим рационализмом. Как и многие русские религиозные мыслители начала прошлого столетия, К. Барт прошел через период увлечения социалистическими идеями. В конце июня — начале июля 1931 года Флоровский познакомился с К. Бартом лично, прочитав в его семинаре в Бонне лекцию «Откровение, философия и теология», а затем нередко встречался с ним на съездах экуменического движения.

[348] Отто Лага — чех, владелец небольшой фермы в Гантере, на которой летом отдыхали в основном русские эмигранты.

[349] Толстовская ферма — существующее и поныне сельскохозяйственное и благотворительное заведение, организованное младшей дочерью Л. Н. Толстого, графиней Александрой Львовной Толстой (1884–1979). «В 1941 году Александра Львовна приняла американское подданство и в том же году Толстовский Фонд получил в дар Рид Фарм, — 74 акра земли в Рокланд Каунти, поблизости от Нью Йорка. Ферма эта, известная под именем Толстовского Центра, была постепенно усовершенствована: на ее территории были сооружены различные постройки, собрана библиотека в 15 000 томов, построена церковь и открыт лагерь для детей. За время существования фермы тысячи эмигрантов и их семейств находили там приют и пользовались помощью до тех пор, пока они не находили заработка. Старческий дом и дом для хронически больных на 96 человек были также построены на ферме, что потребовало больших усилий со стороны Александры Львовны». — См.: *Багратион-Мухранский Т. К.* Александра Львовна Толстая (1884–1979) // Новый журнал. Нью-Йорк, 1979. № 137. С. 192.

[350] Датировка по связи содержания (доклад о. Георгия в Кембридже) с его открыткой от 20 октября 1951 г.

[351] *Čiževsky Dmitry*. Ivan Vyšenśkyj // The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U. S. Vol. 1, № 2. New York. Fall 1951. P. 113–126.

[352] *Gerhardt D*. Über die Stellung der Namen im lexikalischen System // Beiträge zur Namenforschung. Heidelberg 1949–1950. Bd. 1. H. 1. S. 1–24.

[353] «Жидовствующие» — религиозно-реформационное движение в России второй половины XV — начала XVI столетия, обращавшееся в своей ар-

гументации к Ветхому Завету, что и послужило поводом для обвинения его сторонников в «жидовстве» и ереси.

[354] Jewish Theological Seminary of America — Еврейская богословская семинария Америки (*англ.*), находящаяся в Нью-Йорке.

[355] Мартин Бубер (Buber, 1878–1965) — еврейский религиозный философ, ученик В. Дильтея и Г. Зиммеля, переводчик Библии на немецкий язык, исследователь хассидизма, деятель сионистского движения, профессор философии и этики в университете города Франкфурт-на-Майне, автор философских трудов «Я и Ты» (1923), «Речи об иудействе» (1923), «Хассидские книги» (1927), «Диалог» (1932) и «Царство Божие» (1932), в 1933 г. покинувший Германию и переселившийся сначала в Швейцарию, а затем — в Палестину (1938). Первый президент Академии наук Израиля. В 1949, 1951–1952, 1957 и 1958 гг. Бубер читал лекции в ведущих американских университетах.

[356] Епифаний Премудрый (?–1420) — русский писатель, монах Троице-Сергиевского монастыря, автор житий Стефана Пермского и Сергия Радонежского.

[357] Датировка года по связи содержания (возможные темы доклада) с открыткой Чижевского от 7 ноября 1951 г.

[358] Thanksgiving Day — официальный праздник в память первых колонистов Массачусетса (последний четверг ноября).

[359] Датировка по связи содержания (возможная дата доклада Чижевского в Кембридже) с открыткой о. Георгия от 8 ноября 1951 г.

[360] Григорий Нисский (ок. 325–394) — богослов, последователь Оригена, представитель греческой патристики, епископ г. Ниссы. См. прим. 124.

[361] *Klostermann R.* Die slavische Überlieferung der Makariusschriften. Göteborg 1950. Роберт Адольф Клостерман (Klostermann, 1907–1983) — историк церкви, сын профессора истории церкви и древнехристианской истории Галльского университета Эриха Клостермана (1870–1963) и Мелании Клостерман (ученицы Чижевского в Галле).

[362] Герман Дёррис (Dörries, 1895–1977) — протестантский историк церкви, профессор Галльского (1928) и Геттингенского (1929–1963) университетов.

[363] *Dörries H.* Symeon von Mesopotamien: die Überlieferung des messalianischen «Makarios». Leipzig 1941. «Мессалиане» — «перемолившиеся» (сир.), духовное течение среди сирийского монашества 4 столетия, опиравшееся на сочинения Симеона Месопотамского, придававшее особое значение молитве и осужденное несколькими церковными соборами (390, 426 и 431 гг.) как еретическое. Открытие Дёрриса состояло в обнаружении мессалианских мотивов в проповедях Макария Египетского и в гипотезе о Симеоне как авторе этих проповедей.

[364] Здесь Чижевский, вероятно, имеет в виду статью Клостермана-старшего, оттиск которой сохранился в его личной библиотеке в Галле:

Klostermann E. Symeon und Makarius. Bemerkungen zur Textgestalt zweier divergierender Überlieferungen // Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1943. Phil.-hist. Kl. 11. Berlin, 1944. 26 S. — См: *Richter* (S. 144, Nr. 1153).

[365] В Халкидоне с 8 октября по 1 ноября 451 г. проходил Четвертый Вселенский собор, принявший новое христологическое вероопределение.

[366] *Baynes N. H.* The Icons before Iconoclasm // The Harvard Theological Review. Vol. 44. 2 (1951). P. 93–106.

[367] H. U. P. Bookshop — Книжный магазин Гарвардского университетского издательства.

[368] LCL — серия изданий греческих и латинских авторов, включая и отцов церкви, с переводами на английский язык, основанная в 1912 г. американским банкиром Джеймсом Лёбом.

[369] Опечатка, о. Георгий заказывал 2-й выпуск журнала за 1951 г.

[370] *Чижевский Д.* Неизвестный Гоголь // Новый журнал. Нью-Йорк, 1951. № 27. С. 126–158.

[371] В «Путях русского богословия» Гоголю посвящено 10 страниц, а также дана подробная библиография.

[372] *Степун Ф.* Москва и Петербург накануне войны 1914 года // Новый журнал. Нью-Йорк, 1951, № 26. С. 140–167; № 27. С. 169–201.

[373] *Блок А. и Белый А.* Переписка. Вступительная статья и комментарий В. Н. Орлова. (Летописи Гослитмузея, кн. 7). М., 1940.

[374] *С. А. Венгеров*. Героический характер русской литературы. Пб., 1911.

[375] Густав Густавович Шпет (1879–1937) — философ-феноменолог, ученик Э. Гуссерля, как и его учитель бывший приверженцем научной философии. Ссылка на Вагнера — скорее всего намек на своеобразное западничество «Очерка развития русской философии» и германофильство Шпета. В личной библиотеке Д. И. Чижевского в Галле хранится книга с дарственной надписью Г. Г. Шпета. Подробнее о характере знакомства Д. И. Чижевского и Г. Г. Шпета см. *Янцен В.* Д. И. Чижевский, Е. Д. Шор и Г. Г. Шпет. / В. А. Лекторский, Л. А. Микешина, Б. И. Пружинин, Т. Г. Шедрина (Ред.). Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 357–412; *В. Янцен*. Российские ученики Э. Гуссерля из фрейбургской «Святой общины». Фрагменты переписки Д. И. Чижевского и Е. Д. Шора // Логос. М., 2006, № 1 (52). С. 138–169; *Янцен В.* Историософская концепция «Очерка развития русской философии» Г. Г. Шпета в письме Ф. А. Степуна к А. Л. Бему (1944) // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма. Под. ред. М. Денн, В. А. Лекторского, Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. М., 2010. С. 486–502.

[376] См. прим. 197.

[377] См. прим. 25.

[378] Василий Галич (1896 г. р.) — украинско-американский историк, профессор истории и политических наук в Стейт Колледже в Супериоре (Висконсин).

[379] Установить библиографические данные упоминаемой в письме статьи В. Галича, к сожалению, не удалось.

[380] Иван Иванович Лапшин (1870–1952) — философ, ученик А. И. Введенского. После высылки в 1922 г. из Советской России поселился в Праге, где был профессором Русского юридического факультета.

[381] Вероятно, Иван Михайлович Малинин (1883–1961) — историк, педагог, преподаватель Русско-сербской гимназии в Белграде (в которой во время войны работал и Г. В. Флоровский), автор работы «Комплекс Эдипа и судьба М. Бакунина — к вопросу о психологии бунта. Психоаналитический опыт» (Белград, 1934). (М. Р.)

[382] Датировка по содержанию (упоминанию письма о. Георгия от 19 февраля 1952 г. и ответам на вопросы из этого письма).

[383] Домет Герасимович Олянчин (1891–1970) — украинский историк, исследователь немецких архивов, автор немецкой диссертации и биографической книги о Г. С. Сковороде и его духовно-культурном окружении (1928) и многочисленных работ и публикаций по истории торговых и культурных связей Украины и Германии. Чижевский написал на книгу Олянчина о Сковороде две разносных рецензии, на которые Олянчин дал ответ во львовской «Новой Заре» от 8 сентября 1929 г. С 1926 по 1937 г. Олянчин, занимаясь сбором данных об украинских студентах, обучавшихся в 18 в. в учебных заведениях Германии, состоял в переписке с Чижевским. После войны их переписка ограничилась двумя-тремя письмами.

[384] Отец Александр Шмеман (1921–1983) — богослов, церковный деятель, проповедник, выпускник парижского Богословского института (1945). В 1946 г. принял священство. В 1951 г. переселился в Нью-Йорк, приняв приглашение Св. Владимирской семинарии. Чижевский как раз обсуждал с ним возможную тему его доклада в Гарвардском университете. Отвечая на этот вопрос о. Александр писал Чижевскому 14 ноября 1951 г.: «О теме, если позволите, напишу позже, т. к. ее нужно надумать. (...) Очень бы хотелось подольше с Вами повидаться, когда будете в N. Y. Я живу в том же доме, что и о. Георгий. Мой телефон RI 9 25 83. И если у Вас найдется свободный час, мы будем очень рады видеть Вас у себя». — См.: Tschi II // Abt. C / Buchstabe S (und Š): 5. Kasten — Skro-Sr / Šmeman A. Mappe 6.

[385] Борис Иванович Николаевский (1887–1966) — один из лидеров Заграничной делегации меньшевиков, соредактор «Социалистического вестника», историк русского революционного движения, архивист и библиофил. С начала двадцатых годов был связан научной, партий-

ной и дружеской перепиской с Чижевским. Один из инициаторов его переезда в США.

[386] Аллюзия на веяния «маккартизма» в американских университетах: политические расследования по обвинениям в принадлежности к коммунистической партии, как правило, сопровождавшиеся исторически безграмотными и наивными вопросами чиновников, занимавшихся этими расследованиями.

[387] Доклад Чижевского назывался «Гоголь: художник и мыслитель». В его гейдельбергском архиве сохранились источники, свидетельствующие о том, что этот доклад был прочитан к 100-летию со дня смерти Гоголя в Обществе друзей русской культуры, возглавлявшемся Г. И. Новицким. Вот что писал последний Чижевскому об обстоятельствах, сопутствовавших его докладу, в письме от 15 апреля 1952 года: «Многоуважаемый Дмитрий Иванович! Еще раз прошу принять нашу общую и мою личную благодарность за приезд и речь на Чествовании Памяти Гоголя. По единодушным отзывам присутствовавших на Чествовании и по откликам в здешней русской печати, да и по моему собственному ощущению, оно прошло в достойных, культурных тонах. Жаль только, что могло бы быть на нем вдвое больше народу, чем было, и тогда были бы покрыты все наши затраты на него, не говоря уже о том, сколь многого лишили себя не присутствовавшие. Впрочем, многие не смогли посетить это чествование не по своей вине. Представьте, что, как я узнал позже, «все силы ада» были против нас в этот день — даже бо́льшая часть собуэйных линий не работала несколько часов после полудня вследствие повреждения сигнальной системы. А для большого числа людей, в особенности, живущих вне Манхэттэна, без собуэев, что называется, — ни тпру, ни ну в нашем Вавилоне». — См.: Tschi II // Abt. C / Buchstabe N (Novickij G. I.). Mappe 10. Текст доклада сохранился в архиве Чижевского (Tschi II // Abt. B 287) и недавно опубликован: *Чижевский Д. И.* Гоголь как художник и мыслитель. Публикация и комментарий В. Янцена // Вопросы философии. М., 2010. № 1. С. 118–129.

[388] Илья Львович Тартак (1889–1981) — публицист, преподаватель русского языка и литературы Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке, литературный критик «Нового русского слова».

[389] Георгий Исакиевич Новицкий (1889–1966) — русский инженер-электрик, поэт, общественный и религиозный деятель, в США проживал с 1920-х гг., председатель американского Общества друзей русской культуры и Общества друзей Свято-Сергиевской Академии.

[390] Установить личность Джона Билица, к сожалению, не удалось.

[391] Graduate courses — курсы для аспирантов (*англ.*).

[392] Scholarship — стипендия (*англ.*).

[393] Assistance — помощь, содействие (*англ.*).
[394] Dean's Office — деканат (*англ.*).
[395] Commencement — актовый день (*англ.*).
[396] Section — здесь: заметка, объявление (*англ.*).
[397] Occasional Lectures — нерегулярные, факультативные лекции (*англ.*).
[398] «В дополнение к регулярным курсам, семинария устраивает специальные лекции на разные темы, связанные с основным профилем школы. На 1952–1953-й учебный год предполагаются лекции по следующим темам». (М. Р.)
[399] Кеннет Джон Конант (Conant, 1894–1984) — историк искусства, профессор истории архитектуры в Гарвардском университете, автор исследований по древнерусской церковной архитектуре. (М. Р.)
[400] Установить личность Филипповича, к сожалению, не удалось.
[401] Датировка года по связи содержания (просьба о присылке библиотечных книг) с предыдущим письмом Чижевского.
[402] Датировка года по переговорам о публикации книги о Гоголе в Чеховском издательстве: в гейдельбергском архиве Чижевского сохранилось ответное письмо сотрудницы издательства Татьяны Терентьевой, датированное 19 августа 1952 г.: «Я думаю, что Издательство в принципе заинтересовано в таком материале, как Ваш. Было бы хорошо если бы Вы прислали нам две-три главы для ознакомления. Мне кажется, что главы «Религиозные воззрения Гоголя», «Мертвые души» и «Гоголь и европейская политика его времени» были бы особенно интересны». — См.: Tschi II // Abt. C / Kasten S-Z. Mappe 7.
[403] Гоголь был любимым писателем Чижевского и книга о нем была задумана давно. Первое литературное выражение интерес к Гоголю получил уже в пражских лекциях и книгах об украинской философии (1926, 1929, 1931). Но работы, специально посвященные Гоголю, были написаны Чижевским лишь в 1938 году: рецензия на книгу А. Белого «Мастерство Гоголя» и статья «О «Шинели» Гоголя», сразу же принесшая Чижевскому славу одного из самых компетентных и оригинальных исследователей творчества Гоголя. По статье «О «Шинели» Гоголя» видно, что для Чижевского эта тема не нова (этой темой он мог заинтересоваться еще будучи студентом В. В. Зеньковского, написавшего еще до революции большую книгу о мировоззрении Гоголя, впоследствии утраченную и написанную заново после второй мировой войны) и что статья могла быть фрагментом какого-то более обширного исследования. Начало работы над книгой о Гоголе относится к рубежу двадцатых и тридцатых годов. Но, к сожалению, эта книга, над которой он с перерывами работал более сорока лет, принадлежит к незавершенным и лишь отчасти реализованным творческим замыслам. Русский ее вариант, предложенный Чеховскому издательству, назывался «Гоголь. Писатель-художник и мыслитель»

и имел следующее содержание: «1. Две родословных Гоголя: мифическая и действительная. 2. Юность. 3. Безграмотный классик (Ганс Кюхельгартен). 4. Край, где все обильем дышет (Украинские повести). 5. Гоголь — историк и эстетик (Арабески. Статьи). 6. Петербург, департамент, снега, подлецы (Петербургские повести). 7. Гоголь и театр. 8. Италия. 9. Мертвые души. 10. Утопия Гоголя (Переписка). 11. Религиозное развитие Гоголя. 12. Гоголь и его современность (Гоголь — политик). 13. Две Гоголевских традиции: Белинский — Чернышевский и Шевырев — Андрей Белый» (из недатированного письма М. М. Карповичу, хранящегося в отделе рукописей и редких книг Гарвадской университетской библиотеки). — См.: Karpovich.

404 Неисправность копии. Дата восстановлена по открытке К. И. Флоровской от 5 сентября 1952 г.

405 Такая статья о. Георгия в указанном журнале не выходила.

406 См. прим. 189.

407 Вероятно: R. A. Klostermann. Probleme der Ostkirche. Untersuchungen zum Wesen und zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche. Mitgeteilt am 8. Dezember 1952. Göteborg: Wettergreen & Kerbers Förlag 1955.

408 Эдмунд Шлинк (Schlink, 1903–1984) — немецкий протестантский богослов, профессор Экуменического Института в Гейдельберге, состоявший в 1956–1961 гг. в переписке с о. Георгием.

409 Ханс-Иоахим Иванд (Iwand, 1899–1960) — профессор систематического протестантского богословия в Бонне.

410 Датировка по штемпелю на почтовой открытке.

411 Датировка по дню недели и точному совпадению фразы в письме Чижевского к В. М. Раевой от 27 сентября 1952 г.: «В Паблик Лайбрери я занимался пока главным образом Гоголем. Книга здесь однако пишется очень плохо: слишком *много всяках отвлечений* (*к сожалению, никаких развлечений*) в начале семестра». — См.: Janzen (местонахождение писем Чижевского к Виктории Марковне Раевой неизвестно, здесь и далее цитируем по копиям, присланным нам ее сыном, Марком Исаковичем Раевым).

412 М. М. Карпович брал в Гарвардском университете отпуск и уезжал с исследовательскими целями в Европу.

413 Лев Иванович Поливанов (1838–1899) — литературовед, переводчик и педагог, основатель и директор одной из лучших дореволюционных московских гимназий. Установить личность его внука, к сожалению, не удалось.

414 Лев Михайлович Лопатин (1855–1920) — философ, общественный деятель, профессор Московского университета, соредактор журнала «Вопросы философии и психологии», председатель Московского психологического общества.

[415] Джордж Ханстон Вильямс (Williams, 1914–2000) — профессор богословия кафедры имени Холлиса при Гарвардской богословской школе, автор статей в первом и третьем томах сборника в честь отца Георгия Флоровского. (М. Р.)

[416] *Benz E.* Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg—München 1952.

[417] Речь идет о друге Чижевского, швейцарском протестантском богослове Фрице Либе (1892–1970), с которым Флоровский состоял в переписке с 1928 по 1939 г. Подробнее о Либе см. наши публикации: *В. Янцен*. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001–2002 [5]. Под ред. М. А. Колерова. М., 2002. С. 227–718; Диалог немецких и русских религиозных мыслителей: «Orient und Occident» (1929–1934), Neue Folge (1936) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 [6]. Под ред. М. А. Колерова. Москва, 2004. С. 611–640; Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7]. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 475–489; Приложение 1. Г. В. Флоровский. Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена») (1929) // Там же. С. 490–524; Приложение 2. Г. В. Флоровский. Письма Фрицу Либу (1928–1954) // Там же. С. 525–590; Приложение 3. К предыстории возвращения Г. В. Флоровского из Праги на Запад. Д. Лаури. Письмо Ф. Либу (1945) // Там же. С. 591–596.

[418] Датировка по ответам на предыдущее письмо о Георгия.

[419] Ту же информацию Д. И. Чижевский сообщает в недатированном октябрьском письме 1952 г. письме В. М. Раевой: «я буду в Н. Иорке с четверга вечером (16) до понедельника [16.10.–20.10.52 — *В. Я.*] (...) Теперь же у меня в плане — осмотр архива, который, может быть, купит здешняя библиотека, архива, в котором будто бы есть даже письма Гоголя (неизданные)». — См.: Janzen.

[420] *Čiževsky D.* Gogol’: Artist and Thinker // The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U. S. 1952, 4/2. P. 261–278. Помимо этой статьи, Чижевский к тому времени написал еще для «Нового журнала» статью «Неизвестный Гоголь» (1951, №27, с. 126–158), считая, однако, лучшей свою английскую статью, являвшуюся как бы авторефератом его будущей книги. Так, в октябре 1952 г. он писал о ней В. М. Раевой: «Посылаю Вам оттиск моей статьи о Гоголе, к сожалению, по-английски, но она — по моему мнению — лучше той, что была в Новом Журнале» — См.: Janzen.

[421] См. прим. 215.

[422] *Tschižewskij D.* Studien zur russischen Hagiographie. Die Erzählung vom hl. Isaakij // Wiener Slavistisches Jahrbuch. Wien 1952. Bd II. S. 22–49.

[423] Датировка по связи содержания (обсуждение вопроса о приглашении Э. Бенца в США) с письмом о. Георгия от 24 января 1953 г.

[424] Факт доноса на Чижевского и его допроса подтверждается его письмами Ф. А. Степуну и Б. И. Николаевскому. Вот как он сам изображает эту историю: «...я в русской и украинской жизни — из осторожности — никакого участия не принимаю и уже поэтому не имею новых связей и потерял и старые. Несмотря на это, кой-какие доносы на меня уже имеются» (из письма Степуну от 22 декабря 1952 г., — см.: Stepun // Box 34, Folder 1171); «...Третье, — пожалуй, самое пикантное: сегодня меня три часа допрашивали по обвинению... в коммунизме! При этом главным пунктом была моя принадлежность к партии меньшевиков, которых чиновник считает идентичными с большевиками, а Керенского — главой первого советского правительства. Был потрясен известием, что меньшевики есть в Америке и даже издают журнал. Очень хотел знать адрес Н. Йоркской организации, но я его, к счастью, не знаю (допрос под присягой, поэтому лгать неудобно). Имейте это в виду. Вероятно, это местное явление, но, возможно, что и начало господства республиканцев. Донос на меня был у них давно, но меня до сих пор не беспокоили. Вижу, что надо не просто уезжать, а бежать отсюда: так как никаких американских бумаг я не получу и, значит, осужден навсегда оставаться «гражданином второго сорта». Можете сообщить это для сведения товарищам. Особенно иногородним (вроде Либерзона), так как в Нью-Йорке такие вещи маловероятны, но Коннектикут, конечно, в глупости не уступает Массачузетсу. Вообще конкурентов дуракам найти не трудно! (...) Когда меня в феврале 1917 г. выпустили из тюрьмы, то я, плохо еще ориентируясь в положении (выпускали нас представители Земско-городского союза, так сказать, «земгусары»), сказал товарищам — будем сидеть через полгода по тому же делу», — но предвидеть, что меня будут обвинять «по тому же делу» через 35 лет, да еще в Америке — предвидеть я не мог! Кстати, чиновник утверждал, что меньшевики, как «революционеры» (слово, очевидно, ругательное — это в устах американца!), должны были быть сторонниками террора. Почему его беспокоит террор против царского правительства — мало понятно. Напомнил мне одного спекулянта, с которым мы сидели в Харькове в кацете: его (будто бы) обвиняли в том, что он слишком дорого при белых продал какой-то дом — правда, чужой, что тоже не безынтересно — какому-то Рабиновичу, и был приговорен к высшей мере, замененной десятью годами. Он все спрашивал: «почему им жалко Рабиновича? «Я мог бы спросить — почему американцам жалко Николая Второго?» (из письма Б. И. Николаевскому от 6 января 1953 г., — см.: Nic. // Box 476, Folder 24).

[425] См. прим. 22.

[426] *D. Cizevsky*. Outline of Comparative Slavic Literatures. Survey of Slavic Civilization. Vol. I. American Academy of Arts and Sciences. Boston, Mass. 1952.

[427] См. прим. 113.

[428] См. прим. 243. О Вильямсе Чижевский писал 22 марта 1953 г. Э. Бенцу: «Кстати, Вильямс — единственный «заинтересованный современностью» человек здесь на богословском факультете. Большинство профессоров древние господа, интересующиеся преимущественно чисто американскими проблемами. Колумбийский университет, где я однажды побывал на факультетском ланче, с Тиллихом, Нибургом и т. д., включая Флоровского, гораздо «современней»». — См.: Benz.

[429] Чижевский получил известие об этом назначении своего ученика, одновременно протестантского богослова и слависта, в письме последнего от 23 апреля 1953 г.: «Прощание с богословием не доставило мне особых переживаний. Ведь я всегда находился между двумя факультетами. Да, собственно, не изменится существенно и область моих исследований: русская агиография, религиозная и мировоззренческая проблематика новой русской литературы, литература славян-протестантов. Всем этим я могу точно так же или даже лучшим образом заниматься на философском факультете, чем на богословском. Кроме того, я сознательно ограничивался в моих богословских лекциях и семинарах древней церковью, так что все это не пропадет даром и для моей будущей работы». — См.: Müller (копия письма).

[430] Игорь Корнильевич Смолич (1898–1970) — историк русской церкви, выпускник Берлинского университета, деятель РСХД, основные работы которого вышли на немецком языке: «Жизнь и учение старцев» (Вена, 1936, Кельн, 1952); «Русское монашество: его возникновение, развитие и сущность» (Вюрцбург, 1953); «История русской церкви 1700–1917» (Лейден, 1962: речь идет о первом томе, охватывающем период с 1700 по 1869 год, второй том вышел посмертно в 1994 году в Берлине).

[431] *Smolitsch I.* Russisches Monchtum: Entstehung, Entwicklung, und Wesen, 988–1917. Wurzburg, 1953.

[432] Датировка по связи содержания (упоминания Смолича, Зернова, Harvard Slavic Studies) с письмом о. Георгия от 17 ноября 1953 г.

[433] Аллюзия на тему «нечистой силы» в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя, здесь: цензура почты в период маккартизма. В письме М. М. Каповичу от 21 декабря 1953 г. Чижевский сообщал следующее: «Пропажа письма меня, однако, не удивляет: Вам надо бы было видеть «почтовое отделение» в Нортвуд Нарроус! Оно находилось просто в небольшой лавочке и каждый мог довольно свободно брать свою, а если бы пожелал, и чужую, почту. Надеюсь только, что пропажа письма не вызвана деятельностью какой-либо из сыскных организаций этой

«демократической» страны: к сожалению, их деятельность — за неимением более подходящих объектов — направлена и на меня. В Нью Йорке систематически пропадают письма, направленные к Николаевскому и С. М. Шварцу». — См.: Karpovich.

[434] *Čiževsky D.* Comenius' Labyrinth of the world: its themes and their sources // Harvard Slavic Studies (Cambridge, Mass. 1953) Vol. I. P. 83–135.

[435] *Čiževsky D.* History of Russian Literature from the Eleventh Century to the End of the Baroque (Slavistische Drukken en Herdrukken uitgegeven door C. H. van Schooneveld, Bd. 12) 's-Gravenhage, 1960.

[436] Такая книга среди печатных трудов Д. И. Чижевского не значится.

[437] Вышел только один сборник печатавшихся в разных журналах статей Д. И. Чижевского: *Čiževsky D.* Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. (Slavistische Drukken en Herdrukken uitgegeven door C. H. van Schooneveld, Bd. 10). 's-Gravenhage, 1956.

[438] *Comenius Johann Amos*. Pampaedia. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. Nach der Handschrift herausgegeben von Dmitrij Tschižewskij in Gemeinschaft mit Heinrich Geißler und Klaus Schaller. Heidelberg, 1960, 1965. Речь идет о четвертой части главного философского сочинения Я. А. Коменского «De rerum humanarum emendatione consultatio catholica» («Всеобщий совет об исправлении дел человеческих»), рукопись которого была найдена Д. И. Чижевским на рубеже 1934–1935 гг. в Главной библиотеке Благотворительных заведений им. А. Г. Франке в Галле. Обычно это сочинение называется в исследовательской литературе «Пансофией». Но в общем плане этого сочинения собственно «Пансофия» является только третьей частью всего сочинения, состоящего из: Praefatio (ad Europaeos) (Введения), I. Panegersia (Всепробуждения), II. Panaugia (Всеосвещения), III. Pansophia (Всемудрости), IV. Pampaedia (Всевоспитания), V. Panglottia (Всеязыка), VI. Panorthosia (Всереформы) и VII. Pannuthesia (Всепредостережения). Первое немецкое издание «Пампедии» Чижевский сопроводил послесловием «Рукопись «Пампедии» и ее судьба» (Ebenda, S. 490–495). Об истории открытия «Пансофии» см.: *Кортгаазе Вернер*. Чижевський і Коменський. З історії відкриття та інтерпретації основного твору Яна Амоса Коменського / *Кортгаазе Вернер*. Від Меланхтона до Коменського і Чижевського. Ред. Р. Мниха і є. Пшеничного. Дрогобич; Київ, 2005. С. 201–226.

[439] См. прим. 254.

[440] *Зернов Н.* Вселенская Церковь и русское православие. Париж, 1952. *Николай Михайлович Зернов* (1898–1980) — историк, богослов, популяризатор православия в англо-саксонском мире, редактор журнала «Вестник РСХД» (1925–1929), секретарь РСХД (1925–1932), секретарь англо-русского содружества св. Сергия и св. Албания (1934–1947), лектор Оксфордского университета (1947–1966).

[441] См. прим. 262.

[442] Istituto Pontificio Orientale — Папский восточный институт по исследованию истории религии и церкви православных стран (Рим), относящийся к ведомству Ватикана и располагающий богатейшей библиотекой старинных и современных материалов по славистике и богословию. (М. Р.)

[443] Institut Oecuménique — Экуменический институт (*фр.*).

[444] Ecumenical Contacts of the Eastern Orthodox Church — экуменические контакты Восточной Православной Церкви (*англ.*).

[445] *Florovsky G.* The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910 // A History of the Ecumenical Movement, 1517–1948. Ed. by Ruth Rouse, Stephen Charles Neill. London, 1954. P. 169–215.

[446] *Florovsky G.* L' oecuménisme au XIXe siècle // Irénikon. Vol. 27. № 3. P. 241–274; № 4. P. 407–447.

[447] Соединение в одном лице главы государства и церкви, при котором осуществляется главенство государственной власти над церковной. Понятие, введенное в XIX в. католической историографией для характеристики отношений между государственной и церковной властью прежде всего в Византии.

[448] *Gilson E.* Dante et la philosophie. Paris, 1939.

[449] А. П. Д'Энтрев (d'Entrêves, 1902–1985) — историк, правовед, профессор Торинского университета (Италия), автор работ по истории философии права. (М. Р.)

[450] Week-end — конец недели, суббота-воскресенье (*англ.*).

[451] Travelling expenses — дорожные расходы (*англ.*).

[452] Essai sur la sainteté en Russie — очерки о святости в России (*фр.*).

[453] *Kologrivoff I.* Essai sur la sainteté en Russie. Bruges: Bayaert 1953.

[454] Эрик Петерсон (Peterson, 1890–1960) — немецкий богослов и историк церкви шведско-французского происхождения, профессор истории церкви и Нового Завета на факультете протестантского богословия Боннского университета (1924–1929), в 1930 г. перешедший в католичество и с 1933 г. живший в Риме. После войны был в Риме профессором истории церкви со специализацией на патристике и взаимосвязях античности и христианства.

[455] Татьяна Сергеевна Франк (урожд. Барцева, 1886–1984) — жена С. Л. Франка, занимавшаяся тогда подготовкой к печати сборника памяти своего мужа.

[456] В связи с работой Чижевского над статьей для сборника памяти С. Л. Франка между ним и женой Франка завязалась оживленная переписка, длившаяся до 70-х гг. прошлого века. Мысль о возможной обиде Чижевского прозвучала в письме Т. С. Франк к последнему от 29 мая 1953 г.: «Я не получила ответ на мое письмо, боюсь, что, может быть,

я как-нибудь несуразно говорила с Вами о распределении тем для сборника и, может быть, как-нибудь обидела Вас. Поверьте, что моя единственная цель — создать как-то памятник Семену Людвиговичу, в котором хочется максимально выразить его духовный облик. Ваша статья мне особенно важна и дорога — потому что со слов Семена Людвиговича я знаю, что Вы обладаете теми качествами ученого, которые так ценил Семен Людвигович: честностью, глубиною мысли. Говоря с Вами о темах для сборника — мне хотелось бы только уяснить точно границы их — это важно мне в отношении других сотрудников». — См.: Tschi II // Abt. C / Buchstabe F: 2. Kasten — Flo-Fu / Frank T. S. Mappe 11. Биографически очень интересно письмо Чижевского к Т. С. Франк от 5 мая 1953 г., описывающее положение, в котором он оказался после переезда в США: «Вы спрашиваете, «как мне живется и работается в Америке»: и живется и работается прескверно. Печататься все равно приходится в Европе. Новая эмиграция по уровню не сравнима со старой. А в американской «славистике» — господство любителей, а отчасти и шарлатанов. Как справедливо заметил один немецкий коллега, чтобы устоять против них, надо «огрызаться» — а к этому у меня нет охоты да и нет возможностей (за отсутствием научной прессы). Уровень студентов — весьма низкий, даже здесь в Гарварде; система обучения в университетах — гимназическая, все ориентировано на экзамены и построено на них. Для науки, кажется, никто не учится. Для реформы американской славистики нужны молодые и наглые американцы, — конечно, они должны бы были быть научно на высоте, чего от американцев ожидать трудно! — В частности, в истории литературы: «вкуса» к литературе здесь почти нет, — литературные произведения ощущаются как статья газеты — не иначе (притом — газеты американской, т. е. низкопробной). Кроме того, почему-то особенно интересует всех советская литература... Я при первой возможности уеду в Европу, — к сожалению, одна превосходная возможность уже отпала, — из-за еще одного «бытового явления» американско-русской жизни: из-за доносов (два года тому назад надо было, желая повредить человеку, доносить, что он «наци», теперь предпочтительны доносы, что такой-то — коммунист)». — См.: Frank.

[457] Помимо статьи для сборника памяти С. Л. Франка, Чижевский собирался написать еще две статьи о нем — для «Нового журнала» и «Опытов». О статье в «Опытах» он вел переговоры со своим бывшим аспирантом, редактором «Опытов» Ю. П. Иваском, и письма последнего к Чижевскому 1955–1957 гг. полны напоминаний: «Очень надеюсь, что на лоне Нью Гемпшира Вы напишете для ОПЫТОВ о Франке вообще и о его сборнике: статью и заметку или же, если пожелаете, о том и другом в одном очерке» (12. VII. 55), «очень, очень прошу написать

о Франке...» (22.VIII.55), «жду статью о Франке» (6.IX.55), «взываю: жду Франка! Ведь очерк был готов, почти уже готов еще 26-го января... Конверт заготовлен... И Вы скоро покидаете Америку. Следовательно: Es ist die höchste Zeit! [Время не ждет. — *В. Я.*] (...) Ждем, не дождемся Вашего Франка. Статья сразу пойдет в печать» (17.II. 56), «Скоро выходят ОПЫТЫ. Буду очень рад, если напишете большую статью о Франке для следующего номера, весеннего» (6.XI. 56), «Разрешаю себе также напомнить о статье — о Франке» (III.57). — См.: Tschi II // Abt. C / Buchstabe I/J: 1. Kasten — I-Jur'ev / Ivask Ju. P. Mappe 7. О статье в «Опытах» как о решенном деле Чижевский сообщил 14 декабря 1954 г. и Т. С. Франк: «О Семене Людвиговиче напишу для «Опытов», они согласны напечатать; но, конечно, удастся написать на каких-то 16 страницах только очень поверхностно. (...) Пишу сейчас статью, по объему почти книгу, о Шеллинге у славян. Выйдет в одном немецком сборнике в западном Берлине. Может быть, разрешите посвятить ее памяти Семена Людвиговича? Он, правда, специально о Шеллинге не писал, но есть много ценного в статье о Тютчеве. В этом месте — или в начале статьи, после посвящения, можно было бы дать и заметку о других работах Семена Людвиговича, правда с Шеллингом мало связанных, но в некоторых пунктах восходящих к той же трациции. Тогда, может быть, удастся где-то напечатать о С. Л. и специальную статью (по-немецки). (...) Карпович меня не печатает. Может быть, все же «из приличия» принял бы статью памяти С. Л. Можно попробовать, хотя бы под псевдонимом... Можно свои мысли разбить на две части — одну для «Опытов» другую — для «Нового Журнала» (я так раньше иногда уже делал — не для этих журналов, статьи не будут совпадать даже частично)». — См.: Frank. Отчасти эти планы были реализованы Чижевским во введениях к репринтным переизданиям «Русского мировоззрения» (1967) и «Предмета знания» (1974) С. Л. Франка.

458 *Benz E.* Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1953.

459 Игнаций Аврелий Фесслер (Fessler, 1756–1839) — немецкий писатель, деятель немецкого масонства, профессор восточных языков, экзегетики и философии Санкт-Петербургской духовной академии, приглашенный в Россию по инициативе М. М. Сперанского, а затем уволенный по обвинению в атеизме.

460 Revision — просмотр, проверка, исправление (*англ.*).

461 *Cizevsky D.* The Slovac Collection of the Harvard College Library // Harvard Library Bulletin 7/3. 1953. P. 299–311.

462 *Ammann A.* Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Freiburg 1944. Альберт Мария Амман (Ammann, 1892–1974) — немецкий историк церкви, специалист по русской православной церкви, профессор Восточного

Понтификального Института в Риме, автор «Очерка восточно-славянской церковной истории» (1944).

[463] Речь идет об основном труде Чижевского «Гегель в России», глава о Белинском в котором является «развенчанием» поверхностного знакомства с философией и вербально-жаргонного гегельянства «неистового Виссариона», основанного не на изучении источников, а на чужих пересказах: «пассивно восприняв чужие мысли, не поняв их, Белинский сначала безумно восторгается возникшими в его уме странными философскими призраками, потом с тем же неистовством отвергает их. Трагическим оказалось увлечение Белинским в русском обществе, как трагично всякое поклонение ложным пророкам!». — См.: *Чижевский Д.* Гегель в России. Париж, 1939. С. 143. При этом Чижевский шел в разрез с общепринятым мнением о Белинском как самостоятельном мыслителе и в советской (например, В. В. Виноградов в «Очерках по истории русского литерутурного языка XVII–XIX веков», М., 1934), и в эмигрантской литературе (Б. В. Яковенко, А. В. Койре). Но оценка духовной эволюции Белинского Чижевским почти полностью совпадала с интерпретацией этой темы Г. Г. Шпетом, тоже взявшим на себя труд сравнения «гегельянских» высказываний Белинского с подлинными сочинениями Гегеля и пришедшим к тем же неутешительным выводам. — См.: *Шпет Г. Г.* К вопросу о гегельянстве Белинского // Вопросы философии. М., 1991, № 7. С. 115–176 (архивная публикация текста, датированного 1 мая 1923 года).

[464] Статья Чижевского о Белинском в русских журналах не выходила. Упоминания о нем в письме, вероятно, связаны с описанным в воспоминаниях В. Эрлиха гарвардским докладом Рене Веллека (приводимая в них дата доклада могла быть неточной), на котором Чижевский выступил с краткими критическими замечаниями: «Как-то зимой 1954 года славянская кафедра пригласила Рене Веллека прочесть доклад о Белинском. (...) Председательствовал М. М. Карпович. Как всегда, профессор Веллек говорил четко и вдумчиво. Хотя подход Белинского к литературе был ему по существу чужд, докладчик решил избежать полемического тона и осветил спорное наследие Белинского взвешенно и объективно. Для многих присутствующих было очевидно, что у Чижевского такая позиция может вызвать серьезные возражения. Даже те из нас, кто не вполне разделял резко отрицательное отношение ведущих русских формалистов и пражских структуралистов к Белинскому, склонны считать убедительным развенчание Чижевским в ценном труде «Гегель в России» гегельянства Белинского. Этому страстному критику-публицисту явно недоставало философской культуры. Итак, Карпович предложил Дмитрию Ивановичу принять участие в дискуссии. Он сначала отказался, но в последнюю минуту его «прорвало». Когда Карпович на-

чал благодарить докладчика и готов был закрыть собрание, Чижевский промолвил по-русски: «Михаил Михайлович, можно несколько слов? «И с согласия председателя, взволнованно и быстро процитировал три или четыре очевидно абсурдных высказывания Белинского. К сожалению, я запомнил только одно из них: ««Буря» Шекспира — вещь нелепая»». — См.: *В. Эрлих*. Встречи с Д. И. Чижевским // Материалы. С. 375–376.

[465] *Чижевский Дм*. С. Л. Франк как историк философии и литературы // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Под ред. протоиерея о. *В. Зеньковского*. Мюнхен, 1954. С. 157–174.

[466] A History of Russian Philosophy. By *V. V. Zenkovsky*. Authorized translation from the Russian by George L. Kline. London: Routledge and Kegan Paul Ltd. 1953.

[467] Сэр Исайя Берлин (Berlin, 1909–1997) — профессор политической философии, президент Колледжа Вульфсона при Оксфордском университете. В 1947–1952 гг. читал курс по истории русской общественной мысли и вел семинар по политической теории в Гарвардском университете. Автор работы: Russian Thinkers. New York: Viking Press 1978. (М. Р.)

[468] *Флоровский А*. Г. А. Скибинский и его сочинения (Глава из истории католической агрессии в России и русского католичества в эпоху Петра Великого) // Slavia. Прага, 1953. Т. XXII, № 2–3. С. 369–412. Оттиск этой статьи хранится в послевоенной коллекции отдельных оттисков Чижевского. — См.: Tschi IIa / Janzen.

[469] *Čyževśkyj D*. A. Florovskij. Le conflit de deux traditions — la latine et la byzantine — dans la vie intellectuelle de l'Europe Orientale aux XVI–XVII siècles. — (Bulletin de L'Association Russe pour les Recherches scientifiques à Praque, Vol. V. [X]. Section des sciences philosophiques, historiques et sociales, Nr. 31). — Prag 1937, 22 S. // Kyrios. Königsberg 1937. Bd. 2. S. 256–257. С этой остро критической заметки Чижевского о работе А. В. Флоровского началась их переписка на научные темы, продолжавшаяся до 1944 г. и возобновленная затем после войны. Работа А. Флоровского была своего рода продолжением исследования М. В. Шахматова «Платон в древней Руси», опубликованного вместе с одноименной статьей Д. И. Чижевского в «Записках Русского исторического общества в Праге» (1930, кн. 2, с. 49–70, статья Чижевского — с. 71–81). Чижевский упрекал А. Флоровского в несправедливо отрицательной оценке работы Шахматова и в излишней концентрации на высказываниях о Платоне людей, не имевших о его философии ни малейшего представления: «Эта болтовня людей, которым о Платоне и Аристотеле неизвестно ничего, кроме их имен, с точки зрения истории мысли ценности не имеет. Сопоставление материала, конечно, интересно с точки зрения истории культуры, но за руганью безграмотных людей о Платоне нельзя скрыть

значительного влияния *христианского* платонизма в России. (...) Жаль, что такой заслуженный историк принялся за решение вопросов истории мысли, не имея на то достаточных философских и богословских предпосылок. С чисто же исторической точки зрения приходится сожалеть, что автор совершенно непозволительным образом сваливает в кучу Великороссию и Украину 16-го и 17-го столетий (...)» (S. 257). За этой заметкой последовало «возмущенное» письмо А. Флоровского Чижевскому, в котором он, по-видимому, настаивал на том, что статья М. В. Шахматова была сработана методом «ножниц и клея» из различного рода византийских и древне-русских цитат о Платоне и никакой систематизации этого материала не содержала. На что Чижевский в своем письме от 14 ноября 1937 г. отвечает: «Очень рад, что моя заметка (...) обратила на себя Ваше внимание. Согласиться, однако, в Вашем письме я могу только с одним, — что работа Шахматова механически склеена из цитат. Но ему это мало повредило, так как восприятие Платона Византиею было если и различно, то во всяком случае не настолько пестро, как в 16–17 веках. Ваши цитаты по этой причине вообще не поддаются той схематизации, которую Вы в Вашей статье предприняли. О том, что само сопоставление цитат я признаю весьма интересным, я говорю в рецензии». — Цит. по: *Чуднов А*. Письма Дмитрия Ивановича Чижевского к Антонину Васильевичу Флоровскому (1937–1944 годы) // Записки обласної наукової бібліотеки імені Дмитра Чижевського. До 100-річчя з дня народження Дмитра Чижевського. Общ. ред. А. Чуднова. Кіровоград, 1994. С. 31.

470 Quarterly — ежеквартальник, периодическое издание, выходящее раз в три месяца (*англ.*). Имеется в виду «St. Vladimir's Seminary Quarterly», ежеквартальник, редактировавшийся в то время о. Георгием.

471 Литературное Наследство: Герцен и Огарев. М., 1953. Ч. I. Т. 61.

472 Речь идет о части личного архива А. И. Герцена, хранившейся в Праге в составе Русского заграничного исторического архива, который в 1945 г. почти полностью был передан чехами в СССР. Эту часть архива о. Георгий хорошо знал, ибо работал с ней при подготовке своей магистерской диссертации «Историческая философия Герцена».

473 Scholar — ученый (*англ.*).

474 Аллюзия на слова одного из редакторов «Современных записок» Н. Д. Авксентьева во время публикации в этом журнале переработанных глав из магистерской диссертации Г. В. Флоровского о Герцене. Через несколько лет они были воспроизведены в воспоминаниях М. В. Вишняка: «Только этим же влечением к близким по миросозерцательной установке авторам можно было объяснить и затянувшееся сотрудничество в «Современных Записках» Г. В. Флоровского, даровитого эрудита, но весьма далекого не только мне, но и Фондаминскому и Рудне-

ву по социально-политическим воззрениям. Особенно огорчительным было, что редакция согласилась напечатать в «Современных Записках» главы диссертации Флоровского о Герцене, — «нашем» Герцене, как подчеркивал с возмущением Авксентьев, когда я делился с ним своим огорчением. Я писал Степуну: «Явный мракобес — приводит в ужас своим воинствующим православием не только меня с Милюковым, но и Скобцову (в недалеком будущем монахиню Марию) с ничего не страшащимся Вышеславцевым. [Зачем нам нужен Герцен по-евразийски, сусально-православный? — Я в толк взять не могу. И не хочу! Герцен и моя любовь, и с Флоровским я ее делить не хочу]». — См.: *Вишняк М. В.* «Современные Записки»: Воспоминания редактора. Bloomington: Indiana University, 1957. С. 306–307. Слова, заключенные в квадратные скобки и отсутствовавшие в печатном варианте воспоминаний, восстановлены по копии письма Вишняка Ф. А. Степуну от 23 июня 1928 г., предоставленной нам М. Шрубой (Бохум).

[475] Александр Матвеевич Бухарев (в монашестве архимандрит Феодор, 1824–1871) — богослов, публицист, критик, был близок к Н. В. Гоголю в последние годы его жизни. После запрещения Синодом его основного труда «Исследования Апокалипсиса» подал прошение о выходе из монашества, удовлетворенное в 1863 г.

[476] Михаил Михайлович Тареев (1867–1934) — религиозный философ и богослов, автор трудов «Основы христианства», «Философия жизни», «Христианская философия».

[477] Виктор Иванович Несмелов (1863–1937) — религиозный мыслитель, профессор философии и логики Казанской Духовной Академии. В упоминании Флоровским критики богословских систем Бухарева, Тареева и Несмелова в «Путях русского богословия», а также своего критического отношения к софиологии о. Сергия Булгакова слышны отзвуки старых дискуссий с Булгаковым и Бердяевым, который в рецензии на «Пути русского богословия» охарактеризовал Бухарева, Тареева и Несмелова как «единственных у нас оригинальных мыслителей, порожденных духовной средой». (См.: *Бердяев Н. А.* Собр. соч. Париж, 1989, т. 3, с. 680).

[478] См. прим. 263.

[479] Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) — русский религиозный философ.

[480] Речь идет о двухтомной истории русской мысли, изданной Чижевским в 1959 и 1961 гг. на немецком языке.

[481] См. прим. 265.

[482] См. прим. 273.

[483] См. прим. 274.

[484] *Florovsky G.* Christ and His Church. Suggestions and Comments // 1054–1954 L'Église et les Églises, Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à

Dom Lambert Beaudin. Vol. II. Chevetogne, 1955. P. 159–170.

[485] Эрнест Симмонс (Simmons, 1903–1972) — историк английской и русской литературы, профессор славистики и заведующий отделением славянских языков и литератур Колумбийского университета (1947–1959).

[486] *Florovsky G.* Reason and Faith in the Philosophie of Solov'ov // E. J. Simmons (Ed.) Continuity and Change in Russian and Soviet Thought. Cambridge, Mass., 1955. P. 283–297.

[487] Николай Валентинович Рязановский (Riasanovsky, 1923 г. р.) — историк, ученик М. М. Карповича, специализировавшийся на русской истории 19 столетия, профессор истории университета штата Айова и Калифорнийского университета.

[488] Виктор Эрлих (Erlich, 1914–2007) — историк русской литературы, автор исследования «Русский формализм: история и доктрина» (1955), гостевой профессор Лейденского университета (1957–1958), профессор русской литературы Вашингтонского (1948–1961) и Йельского (1962–1975) университетов.

[489] *Прот. С. Булгаков*. Философия имени. Париж, 1953. Негативно воспринявший книгу Булгакова Флоровский не случайно предложил прорецензировать ее Чижевскому: во-первых, «Философия имени» затрагивала сложнейшие проблемы, для адекватного толкования которых были необходимы познания не столько в истории богословия, сколько в философии языка — области, где авторитет Чижевского был высок еще со времен Пражского лингвистического кружка, во-вторых, Чижевский был в эмиграции одним из самых больших знатоков истории русской философии и уже в 1928 г. рецензировал «Философию имени» и другие работы А. Ф. Лосева, посвятив ему также отдельный параграф в немецком издании своего «Гегеля в России» (1934). Рецензия Чижевского на «Философияю имени» С. Булгакова не выходила.

[490] Алексей Федорович Лосев (1893–1988) — см. в наст. изд. прим. 42 к письмам Чижевского Г. В. Флоровскому за 1926–1932 гг. В свое время Д. И. Чижевский отметил выход первых книг Лосева обстоятельной рецензией в «Современных записках» (1928, № 37. С. 510–520).

[491] Typescript — машинописный текст (*англ.*).

[492] «Кратил» — сочинение Платона, посвященное проблемам философии языка.

[493] Analogia entis — аналогия, сходство сущего (*гр.*).

[494] Homologia — соответствие (*гр.*).

[495] *Чижевский Д. И.* Баадер и Россия // Новый журнал. Нью-Йорк, 1953. № 35. С. 301–310.

[496] См. прим. 133.

[497] Пересказ Мф. 7, 21.

[498] *D. Čiževsky*. Epiphanius the Wise, a Medieval Russian Hagiographer // St. Vladimir's Seminary Quarterly. New York, 1956. Vol. III. № 3–4. P. 15–26.

[499] *Флоровский А.* Слово обстоятельство. (К истории этого слова) // Slavia. Прага, 1953. Т. XXI. № 2–3. С. 287–289. На экземпляре надпись рукой А. В. Флоровского: ««Slavia», XXI, 2–3, 1953. Проф. Д. И. Чижевскому от автора. III. 1954». — См.: Tschi IIa / Janzen.

[500] См. прим. 296.

[501] См. прим. 327.

[502] *Wijk N. van*. Geschichte der altkirchenslavischen Sprache. Bd. I: Laut- und Formenlehre. Berlin und Leipzig, 1931. В 1957 г. эта книга была издана на русском языке: *Н. Ван Вейк*. История старославянского языка. М., 1957.

[503] Селищев *А. М.* Старославянский язык. В 2-х ч. М., 1951–1952.

[504] *Трубецкой Н. С.* К проблеме русского самосознания. Париж, 1927.

[505] *Винокур Г. О.* Русский язык: исторический очерк. М., 1945.

[506] См. прим. 326.

[507] *Čyževśkyj D.* F. Spasskij: Russkoe liturgičeskoe tvorčestvo. (Po sovremennym minejam). Paris 1951, S. 318 // Zeitschrift für slavische Philologie. Berlin 1954. Bd. 23. H. 1. S. 210–216.

[508] *Čyževśkyj D.* Lexikalisches I // Ebenda. Bd. 22. H. 2. S. 333–362.

[509] Саймон Гуггенхайм (Guggenheim, 1867–1941) — американский сенатор (1907–1913) от штата Колорадо, основавший в 1925 г. фонд поддержки ученых, художников, музыкантов.

[510] Пауль Тиллих (1886–1965) — протестантский теолог и философ, представитель «диалектической теологии», один из лидеров немецкого христианского социализма, эмигрировавший после 1933 г. из Германии в США. Коллега о. Георгия на богословском факультете Гарвардского университета.

[511] *Vasmer M.* (Hrsg.). Festschrift für Dmytro Čyževśkyj zum 60. Geburtstag am 23. März 1954. Berlin, 1954.

[512] *Völker W.* Virginität und Apathie als Höhepunkte asketischen Strebens bei Gregor von Nyssa / *M. Vasmer* (Hrsg.). Festschrift für Dmytro Čyževśkyj zum 60. Geburtstag am 23. März 1954. Berlin, 1954. S. 301–306.

[513] Жак Поль Минь (Migne, 1800–1875) — французский католический священник и издатель, составитель фундаментального «Полного курса патрологии», состоявшего из 220 томов латинской и 161 тома греческой серий.

[514] Andover-Newton Seminary — богословская семинария в городе Ньютон, штат Масачуссетс.

[515] См. прим. 336.

[516] Рецензий Чижевского на гарвардские богословские сборники в журнале Св. Владимирской семинарии не выходило.

[517] О посылке сборника сообщила Чижевскому в письме от 13 января 1955 г. Т. С. Франк: «Я на той неделе с одной своей знакомой посылаю

несколько экземпляров Сборника в Нью-Йорк, на имя Богословского института и прошу от. Г. Флоровского переслать Вам, иначе простая почта идет бесконечно, вчера мой сын получил Вашу корректуру, которая была в пути больше 4 недель. Не будьте очень строги к Сборнику, в меру возможностей было сделано — больше возможностей не было. Степун пишет отзыв в «Новом журнале», хочет встать на защиту идеи всеединства, против которой так восстают и от. Флоровский и от. Зеньковский. Я была бы рада и Вашему отзыву например, в «Опытах», только если Сборник у Вас не вызовет слишком много возражений. Я знаю, что он имеет много всяких недостатков, что можно было бы и лучше и больше сказать. Но сам Сборник как память Семена Людвиговича мне страшно дорог; может быть, он и сам был бы недоволен. Но я так долго искала и возможностей его издания и сотрудников, вложила в него так много, что он стал мне дорог». — См.: Tschi II // Abt. C / Buchstabe F: 2. Kasten — Flo-Fu / Frank T. S. Mappe 11.

518 В письме к Т. С. Франк от 27 декабря 1954 г. Чижевский дал более подробную информацию о месте работы дочери: «Моя жена и дочь (других детей у меня не было) попали в Америку еще в 1940 г. из Англии (я уже в 1939 г. должен был ехать на 2 года как «гость-профессор» в Колумбийский университет в Нью-Йорке). Сейчас жена моя имеет медицинскую практику в штате Иллинойс, в городке с эффектным названием «Аврора». А дочь кончила Гарвард, в следующем месяце получит докторат, будет печатать огромную книгу (в общем ненужную, но для специалистов полезную), на которую какой-то комитет уже дал деньги. Впрочем, еще до окончания университета она для заработка должна была в разных местах преподавать латинский и русский язык, а теперь получила скучнейшую, но замечательно оплачиваемую работу в Нью Гевене (там, где профессорствует Вернадский), так что на ближайшее время устроена. Работа ее организационная: организация переводов с разных славянских языков (для правительства). Таким образом, все устроены». — См.: Frank.

519 Глеб Петрович Струве (1896–1985) — историк литературы, критик, переводчик, поэт, сын П. Б. Струве. В то время — профессор кафедры славянских языков и литератур Калифорнийского университета в Беркли.

520 Anglican-Orthodox Fellowship — Англиканско-православное братство (*англ.*).

521 Dwight Chapel — церковь при Йельском университете. (М. Р.)

522 Campus — территория университета, колледжа (*англ.*).

523 Ph. D. — доктор философии (*англ.*).

524 *Sheldon J.* The orientation of Nicolas Berdyaev: his relation to Jacob Boeme, Fyedor Dostoevsky, Friedrich Nietzsche and Henrik Ibsen. Indiana State University, Ph. D. Thesis. Bloomington: Indiana Univ., 1954. (М. Р.)

[525] Harvard Divinity School — Гарвардская духовная школа (*англ.*).
[526] Издательство в Кембридже, штат Масачуссетс, специализировавшееся на иностранной литературе.
[527] Речь идет о стипендии, которую Чижевский получил от Гуггенхаймовского фонда на издание сочинений Я. А. Коменского и благодаря которой он в 1956 г. смог вернуться в Европу.
[528] Речь идет о серии брошюр по истории славянских литератур и духовной истории славян в голландском издательстве «Мутон и Ко», инициатором и главным редактором которой в 1956 г. стал Чижевский, сразу же обратившийся с предложением об издании небольших работ по данной тематике к Г. В. Флоровскому, В. В. Зеньковскому, Ф. А. Степуну и другим своим знакомым. В письме к Ф. А. Степуну от 29 апреля 1956 г. Чижевский дает следующее описание серии: «1. Название пока не установлено. Наилучшее «Мнемозина», к сожалению, уже «занято». Подзаголовок: «Небольшие исследования по истории славянской литературы и мысли». 2. Размеры: 20–80 страниц (в виде исключения — больше). Это обеспечивает низкую цену и большее распространение. 3. Каждая работа должна представлять собой нечто законченное (не части диссертаций и т. п.). 4. Гонорар: 10% цены, условия оплаты — наилучшие (будут сообщены). Серия начнет выходить в конце года. В начале надо будет издать сразу 5–6 выпусков, что, по мнению издателя, обеспечивает лучший сбыт в библиотеках и, в частности, за границей. Язык изданий: немецкий, английский и французский. Славянские цитаты допустимы в любом количестве, но обязательно с переводом (в тексте или примечаниях)». — См.: Stepun // Box 34. Folder 1172.
[529] *Прот. Флоровский Г. В.* Религиозная метафизика С. Л. Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Под ред. о. *В. Зеньковского*. Мюнхен, 1954. С. 145–156.
[530] *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма // Путь. Париж, 1926. № 4. С. 27–53.
[531] Статья Флоровского в сборнике памяти Франка вызвала противоречивые отклики. С некоторыми ее положениями была несогласна вдова философа, прямо написавшая об этом о. Георгию 1 декабря 1954 г.: «Мне трудно добиться того, чем обладал Семен Людвигович, он как-то от момента своей сознательной жизни получил от Господа дар доверия, опытной веры и покоя, который ничем не мог быть нарушен, последние дни, а их было 105, дни болезни, страданий и знания, что наступил момент перехода, отхода, какие они эти дни были удивительные — ни разу сомнений, никогда уныния, никогда страха, никогда забвения Христа, всегда с Ним, и те дары, которыми он был награжден Спасителем... Он, как и сказал в своей книге «С нами Бог», — «исповедаю себя учеником Христовым, и уповаю быть им верным всегда» — это Господь

дал ему в полной мере во время болезни, вера в Спасителя росла в нем все время. Поэтому, мне, свидетельнице всего этого, как-то немного грустно, что Вы в своей статье как-то отвели его мысль, его творчество от путей христианской мысли...». — См. Flor. // Box 21, Folder 2. В письме Чижевскому от 13 января 1955 г. Т. С. Франк уточнила тему расхождения между Франком и Флоровским: «Степун пишет отзыв в «Новом журнале», хочет встать на защиту идеи всеединства, против которой так восстают и от. Флоровский и от. Зеньковский». — См.: Tschi II // Abt. C / Buchstabe F: 2. Kasten — Flo-Fu / Frank T. S. Mappe 11. В письме вдове Франка от 14 декабря 1954 г. Чижевский размышляет о перспективах возрождения интереса к творчеству ее мужа: «А о том, что сейчас Семен Людвигович как будто несколько забыт, сожалеть не стоит — философов вспоминают впервые лет через 50 по смерти, и даже, чем позже вспоминают, тем лучше и прочнее память. А когда опять будет в России философия, я уверен, что Семен Людвигович будет на одном из первых мест среди тех, кого «вспомнят» — и, в частности, именно та книга, которую сейчас русский читатель знает меньше всего, «Предмет знания» будет на первом месте. Я в этом уверен. Зеньковский высказал свое мнение в своей книге. Флоровский как раз недавно в разговоре о моей статье для сборника памяти С. Л. назвал «Предмет знания» самой философской русской книгой... Это о. Георгий, который редко кого хвалит, даже и в себе сомневается». Заняв примирительную позицию, Чижевский в письмах к Т. С. Франк от 18 января и 7 февраля 1955 г. указывает на сложность проблемы всеединства: «Вопрос о «всеединстве» сложен с православной богословской точки зрения. Выводы, которые, например, я делаю из идеи Всеединства, мне представляются вполне христианскими, но они уклоняются по видимости от того, что стоит в катехизисе. Но ведь нет катехизиса, признанного вселенским собором и не каждое слово отцов церкви является абсолютной истиной. Иоанн Златоуст в проповедях говорил много вещей сомнительных (может быть, «для упрощения» — для лучшего понимания слушателей), а кроме того, добрая часть «проповедей Златоуста» ему только приписывается и неизвестно, с каким основанием. Впрочем, не знаю аргументов Зеньковского и Флоровского против учения о Всеединстве, но в частных разговорах о. Георгий все-таки в основных вопросах философии слишком часто оперирует «катехизисом», правда, присоединяя к катехизическим аргументам и логические. Интересно, что напишет Степун». «Кстати, статья Флоровского, несмотря на не вполне меня убеждающую критику, по моему мнению, удачна. Вообще сборник в целом вполне удался». — См.: Frank.

[532] Алексей Александрович Козлов (1831–1901) — философ, выпускник Московского университета, профессор Киевского университета (1884–

1887), издатель философского журнала «Философский трехмесячник» (1885–1887).

[533] Константин Петрович Победоносцев (1827–1907) — русский государственный деятель, правовед, профессор Московского университета по кафедре гражданского права (1860–1865), обер-прокурор Святейшего Синода (1880–1905), советник Александра III.

[534] *Эйхенбаум Б. М.* Кутузов в романе Л. Толстого «Война и мир» // Ленинград. 1945. № 21–22. С. 21–22.

[535] Сергей Александрович Зеньковский (1907–1990) — американский историк, выходец из России, племянник В. В. Зеньковского, профессор истории и славяноведения Индианского, Гарвардского, Стетсонского, Колорадского и Вандербильдского университетов, исследователь русского старообрядчества, переводчик Никоновой летописи, редактор английских изданий «Сравнительной истории славянских литератур» (1971) и двухтомной «Истории русской литературы 19 века» (1974) Д. И. Чижевского, с которым его связывала многолетняя переписка.

[536] Zeitschrift für Namenforschung — журнал по ономастике (*нем.*).

[537] Spicilegium Slavicum — славянский подбор, в значении сбора колосьев после снятия урожая (*лат.*). (М. Р.). Серия была названа «Мусагет» (водитель муз).

[538] Датировка — по связи содержания с предыдущими письмами (упоминание писем Флоровского от 4 мая 1956 г. и Чижевского от 9 мая 1956 г.).

[539] Circle — кружок, окружение (*англ.*). Имеется в виду московское издательство «Мусагет» (1909–1917), организованное музыкальным и литературным критиком Э. К. Метнером и группой символистов. Вокруг издательства сложилось несколько литературных и философских кружков. Литературно-философские собрания в «башне» Вяч. Иванова на Таврической улице в Петербурге или «Ивановские среды» (1905–1907, 1908–1912) предшествовали созданию издательства «Мусагет» как нового центра литературной жизни и места встреч ученых, писателей и людей искусства в Москве, куда с осени 1913 г. переселился и Вяч. Иванов. — См.: *Шруба Манфред*. Литературные объединения Москвы и Петербурга 1890–1917 годов. М., 2004. С. 60–63, 133–134.

[540] Роман Рёсслер (Rössler, 1915–1991) — первый ассистент Чижевского в Гейдельберге, ученик Н. Н. Бубнова, конвертит, перешедший в православие, автор диссертаций «Предпосылки и основы идеи объективации Н. А. Бердяева» (1953), «Мировоззрение Николая Бердяева. Экзистенция и объективация» (1956), впоследствии профессор и директор славянского отделения Института переводчиков Майнцского университета.

[541] Evangelischer Verlag — Евангелическое издательство (*нем.*).

[542] Claudius-Verlag — издательство Клавдиуса (*нем.*).

[543] *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955.
[544] Имеется в виду двухтомная «История русской философии» В. В. Зеньковского. См. прим. 83.
[545] Ante meridiem — до полудня (лат.).
[546] Message — сообщение (*англ.*).
[547] Датировка — по связи содержания с письмом о. Георгия от 9 июля 1956 г. и дню недели.
[548] 16 июля 1956 г. Чижевский был назначен Министерством культуры земли Баден-Вюртемберг гостевым профессором славистики и временным директором Института славистики Гейдельбергского университета. — См. копию договора: UA Heid. // H — IV — 582/1.
[549] Семья Флоровских переехала в Кембридж в связи с назначением о. Георгия с сентября 1956 г. профессором истории Восточной церкви богословского факультета Гарвардского университета.
[550] Gürtelrose — опоясывающий лишай (*нем.*).
[551] Istituto Pontifico Orientali — Восточный Понтификальный Институт (итал.).
[552] Из контекста письма неясно, какое из сочинений Степана Тимофеевича Голубева (1848–1920), автора исследований «Петр Могила и его сподвижники» (2 тт., 1883, 1898), «История Киевской духовной академии» (1888), «Материалы для истории западно-русской церкви» (1895), было обнаружено Флоровским в библиотеке института.
[553] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. I–XV. СПб., 1861–1892. Возможно, однако, и другое прочтение: «Архив Юго-Западной России», издание, выходившее в Киеве с 1859 по 1904 г.
[554] *Чижевський Д.* Історія української літератури. Нью-Йорк, 1956.
[555] *Halecki O.* From Florence to Brest, 1439–1596. Rom, 1958.
[556] Distorted — искажено (*англ.*).
[557] Bias — уклон, пристрастие (*англ.*).
[558] *Protopresbyter Florovsky G.* Eschatology in the Patristic Age. An Introduction // The Greek Theological Review, 1956. Vol. 2. № 1. P. 27–40.
[559] *Florovsky G.* Orthodox Ecumenism in the Nineteenth Century // St. Vladimir's Seminary Quarterly, Spring-Summer 1956. Vol. 4. № 3–4. P. 2–53.
[560] См. прим. 274.
[561] *Florovsky G.* Faith and Culture // St. Vladimir's Seminary Quarterly, Fall 1955 — Winter 1956. Vol. 4. № 1–2. P. 29–44. Этот номер ежегодника имеется в коллекции отдельных оттисков, принадлежавшей Д. И. Чижевскому. — См.: Tschi IIa / Janzen.
[562] Circulation manager — заведующий отделом распространения (*англ.*).
[563] Ханс Гаррассовиц (Harrassowitz, 1885–1964) — сын лейпцигского букиниста и издателя О. Гарассовица, с 1947 г. переехавший со своей фир-

мой в Висбаден и специализировавшийся на ориенталистике, литературе по библиотечному делу и языкознанию. Чижевский выпускал в его издательстве серию «Heidelberger slavische Texte».

[564] *Tschižewskij D.* Das heilige Rußland. Russische Geistesgeschichte I. 10. — 17. Jahrhundert (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Bd. 84). Hamburg, 1959.

[565] *Čiževsky D.* On Romanticism in Slavic Literatures. (Musagetes. Contributions to the History of Slavic Literature and Culture. I) 's-Gravenhage 1957.

[566] *Matlaw Ralph E.* The Brothers Karamazov. Novelistic Technique. Ed. by *D. Čiževsky* (Musagetes. Contributions to the History of Slavic Literature and Culture. II) 's-Gravenhage 1957.

[567] *Gibian George*. Tolstoj and Shakespeare. Ed. by *D. Čiževsky* (Musagetes. Contributions to the History of Slavic Literature and Culture. IV) 's-Gravenhage, 1957.

[568] *Tschižewskij D., Holthusen J. (Hrsg.)*. Versdichtung der russischen Symbolisten. Ein Lesebuch (Heidelberger Slavische Texte 5–6). Wiesbaden, 1959.

[569] *Ашукин Н. С., Ашукина М. Г.* Крылатые слова. М., 1955.

[570] *Максимов С. В.* Крылатые слова. М., 1955.

[571] Толстой *Л. Н.* О литературе. Статьи. Письма. Дневники. М., 1955.

[572] In extenso — полностью, целиком (лат.).

[573] Владимир Семенович Шилкарский (1889–1960) — философ, исследователь творчества В. Соловьева, по инициативе которого во фрейбургском издательстве Эриха Веведя был начат немецкий перевод сочинений В. С. Соловьева. Родился в Литве, в 1914 г. стал приват-доцентом философии Московского университета, затем преподавал философию в Тарту, Вильнюсе, Каунасе, а с 1946 г. в Бонне. Состоял в переписке с Чижевским.

[574] *Hennecke E.* Neutestamentlichen Apokryphen. 3. Aufl. Tübingen 1959.

[575] Речь идет о сборнике статей Чижевского «Из двух миров» (см. прим. 38), вышедшем в издательстве Mouton & Co.

[576] См. прим. 382.

[577] *Tschižewskij D.* Die slavistische Barokforschung // Die Welt der Slaven. Wiesbaden 1956. Jg. 1. H. 3. S. 293–307; H. 4. S. 431–445. Слово «барокко» Флоровский писал по старой орфографии: «бароко».

[578] Widener Library — главная библиотека Гарвардского университета.

[579] Существовало несколько дореволюционных журналов с этим названием. Здесь имеется в виду журнал, в котором были напечатаны ранние статьи П. А. Флоренского.

[580] Павел Александрович Флоренский (1882–1937). Готовя переиздание «Путей русского богословия», о. Георгий заинтересовался историей создания «Столпа и утверждения Истины» (1914), различными редакциями этой работы, а также идеями «раннего» Флоренского, сформулированными в таких малоизвестных статьях, как «Вопль крови» (1906), «Догматизм и догматика» (1907) и др.

[581] Речь идет о каталоге библиотеки Славянского института в Праге.

[582] Памфил Данилович Юркевич (1827–1874) — философ, профессор Киевской духовной академии (1858–1861) и Московского университета (1861–1873).

[583] *Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. (Речь произнесенная в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1866 года) // Московские университетские известия. М., 1866. № 5. С. 321–392.

[584] *Архиепископ Никон Рклицкий*. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского и Галицкого. т. 1–10. Нью-Йорк, 1953–69. Никон (Николай Петрович Рклицкий, 1892–1976) — архиепископ Нью-Йоркский, автор биографии и издатель сочинений митрополита Антония.

[585] Епископ Михаил (Михаил Михайлович Грибановский 1856–1898) — выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, автор философской магистерской диссертации «Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью» (1888), из которой был напечатан только раздел об «Истине бытия Божия», автор богословского дневника «Над Евангелием» (1896), епископ Таврический и Симферопольский.

[586] Митрополит Антоний (Алексей Павлович Храповицкий, 1863–1936) — выпускник Санкт-Петербургской духовной академии (1885), автор философской магистерской диссертации «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» (1887), ректор Московской, а затем Казанской духовных академий, митрополит Киевский и Галицкий (1918–1920), в эмиграции возглавлял русскую «синодальную» церковь.

[587] Михаил Иванович Каринский (1840–1917) — выпускник Московской духовной академии, логик, профессор философии Петербургской духовной академии (1869–1894).

[588] Николай Григорьевич Дебольский (1842–1918) — по образованию математик, доцент Петербургской духовной академии (1882–1887), где преподавал метафизку, психологию и логику, затем чиновник в министерстве народного просвещения. Перевел на русский язык «Науку логики» Гегеля (1916).

[589] Александр Емельянович Светилин (1842–1887) — профессор Петербургской духовной академии, автор многократно переиздававшегося «Учебника логики».

[590] *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.

[591] *Müller L.* Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs. Berlin, 1956. Брошюра вышла первым томом серии «Источники и исследования по изучению православия».

[592] Датировка года — по связи содержания (Пасха, выход книги С. Л. Франка, поиск журнала «Христианин» и др.) с письмом о. Георгия от 19 апреля 1957 г.

[593] *Tschižewskij D.* Die Handschriftensammlung des Slavischen Instituts der Universität Heidelberg // Ruperto-Carola. Mitteilungen der Freunde der Studentenschaft der Universität Heidelberg e. V. Jg. 9. Bd. 22. Heidelberg: Dezember 1957. S. 45–51.

[594] *Tschižewskij D.* Russische Buchmalerei. Sonderausstellung anläßlich der 11. Ruhrfestspiele im Ikonen-Museum Recklinghausen 23. Juni bis 15. August 1957. Recklinghausen 1957. 2 S. und 8 Tafeln.

[595] *Tschižewskij D.* Der hl. Nikolaus. Ikonen. Hrsg. Martin Winkler. Bd. 4. Recklinghausen 1957.

[596] *Tschižewskij D.* Nachwort zu: Alexander S. Puschkin: Erzählungen (Übersetzt von *Fred Ottow*). München 1957. S. 444–462

[597] Ханс-Юрген цум Винкель (zum Winkel, 1927–2004) — ассистент Чижевского в Гейдельберге, составитель библиографии Чижевского за 1954–1965 гг., соредактор юбилейного сборника к 70-летию Чижевского, автор воспоминаний о гейдельбергском периоде его жизни и деятельности.

[598] *Юркевич П. Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека. По учению Слова Божия // Труды Киевской духовной академии. 1860. № 1. С. 63–118.

[599] «Пироговская библиотека» — организованная в декабре 1862 г. при активном участии известного хирурга Н. И. Пирогова гейдельбергская библиотека, целью которой было распространение информации о России, ее периодических и книжных изданиях. Основными читателями были российские студенты университета, для которых читальня стала центром культурной и партийной жизни. Уже в 1912 г. фонды читальни насчитывали около 3000 томов. И хотя в ходе двух мировых войн многие издания были утрачены (некоторые из них вместе с частью архива читальни оказались затем в США, в собрании бывшего члена правления читальни, историка С. Г. Сватикова), это входящее сегодня в состав библиотеки Института славистики собрание является представительной подборкой русской периодики конца 19 — начала 20 в.

[600] *Tschižewskij D.* Russische literarische Parodien (Heidelberger Slavische Texte. 1) Wiesbaden 1957.

[601] *Tschižewskij D., Schröpfer J.* Berufung und Bestimmung des Dichters in der slavischen Dichtung. I. Von den Anfängen bis zur Romantik. (Heidelberger Slavische Texte, Bd. 2) Wiesbaden 1957.

[602] *Benz E.* Geist und Leben der Ostkirche (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Bd. 40) Hamburg 1957.

[603] Ричард Гордон Вассон (Wasson, 1898–1986) — американский миллионер, банкир, миколог и этноботаник-дилетант, под влиянием своей русской жены, детского врача Валентины Павловны Гуэркен (Guercken, 1901–1958), серьезно увлекшийся изучением галлюциногенного воздействия

ядовитых грибов и их применения в культовых обрядах и в медицине. Вассоны принадлежали к кругу «экзотических» знакомых Д. И. Чижевского, состоявшего с 1952 по 1960 г. в переписке с ними и помогавшего им отыскивать материалы о грибах в славянской литературе. Чета Вассонов предпринимала совершенно авантюрные походы и эксперименты (например, исследовала применение галлюциногенных грибов в религиозных ритуалах индейских шаманов). Во время одного из таких экспериментов Валентина Павловна и погибла в 1958 г. Но до этого с ними приключилась история, о которой Д. И. Чижевский рассказал своей аспирантке А. С. Гумецкой. Вассоны в 1955 г. приняли участие в одном из ритуалов индейских шаманов в Мексике. При этом в их сознании начались какие-то странные видения. Они четко увидели своего сына, собирающегося вербоваться в армию и идти на войну. По возвращении в Штаты Вассоны узнали, что все так и было и едва успели в последний момент предотвратить этот шаг сына. История эта приобрела детективный характер еще и потому, что один из ассистентов Вассона был агентом ЦРУ. Ныне многие результаты исследований Вассонов успешно используются в медицине.

604 *Valentina Pavlovna and R. Gordon Wasson*. Mushrooms, Russia and History. New York: Pantheon Books, 1957. Vol. 1–2. Очень редкое иллюстрированное издание, выпущенное в количестве 512 пронумерованных экземпляров. Принадлежавший Д. И. Чижевскому экземпляр имел № 221 (в настоящее время принадлежит гейдельбергскому букинисту Т. Хатри и продается по цене в 2400 евро).

605 Михаил Михайлович Новиков (1876–1965) — биолог, русский общественный и государственный деятель. С 1901 по 1904 г. — студент Гейдельбергского университета, в 1904 г. получил степень доктора натурфилософии. Вернувшись в Москву, работал в институте сравнительной анатомии при Московском университете. С 1906 г. — приват-доцент Московского университета, с 1911 г. — доктор зоологии. Депутат III и IV Государственной думы. С 1916 г. — профессор, с 1917 г. — ректор Московского университета, с 1918 г. — декан физико-математического факультета. В 1919 г. вновь избран ректором Московского университета. В 1922 г. выслан из России. В эмиграции сначала жил в Берлине, с 1923 г. — в Праге, где с 1925 по 1938 г. был профессором и ректором Русского народного университета и редактором «Научных трудов» этого учреждения (1928–1933). С 1935 г. — профессор зоологии Карлова университета в Праге. С 1939 г. жил в Братиславе. В 1945 г. переехал в Германию, где с ноября 1945 по 1947 г. был профессором и деканом естественного факультета УННРА (United Nations Relief and Rehabilitation Administration) в Мюнхене. В 1949 г. переехал в США, где был председателем Русской академической группы в США (1951–1965). В 1957 г. из-

бран действительным членом Американской академии искусств и наук. 6 рукописных писем и открыток М. М. Новикова за 1951 и 1957 гг. хранятся в личном архиве Д. И. Чижевского при отделе рукописей и редких книг библиотеки Гейдельбергского университета.

606 *Tschižewskij D.* Wassily Kandinsky und die russische Literatur // Die Welt der Slaven. Wiesbaden 1957. Jg. 2. H. 3. S. 293–301.

607 Александр Васильевич Соловьев (1890–1971) — историк, литературовед, византолог, балкановед, музыковед, профессор сравнительного славянского права Белградского университета (1920–1946), после войны — профессор славистики Женевского университета (1952–1961), состоял в многолетней переписке с Д. И. Чижевским.

608 См. прим. 347.

609 Вряд ли Дмитрий Иванович объективен, называя печатный орган своих недавних коллег по Гарвардскому университету даже не «провинциальным», а «захолустным»... Но в качестве резюме к длинному перечню собственных публикаций, ставших возможными только после возвращения в Германию и создающих впечатление какого-то творческого взрыва или долго сдерживавшегося и наконец востребованного, нашедшего свободное русло потока творческой энергии, эти слова более чем красноречиво свидетельствуют и о его самочувствии и о самооценке.

610 *Matlaw Ralph E.* Recurrent Imagery in Dostoevskij // Harvard Slavic Studies III. (1957). P. 201–225.

611 Петр II Петрович Негош (Његош, 1813–1851) — правитель Черногории (1830–1851), философ, поэт, автор поэм «Луч микрокосма» (1845), «Горный венец» (1847), «Самозванец Степан Малый» (1847, изд. 1851).

612 *Florovsky G.* Harry Austryn Wolfson. The Philosophy of the Church Fathers, vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, 1956 // Religion in Life. Vol. 26. № 3. P. 451–453.

613 *Флоренский П.* Вопль крови: Слово в неделю Крестопоклонную. М., 1906. Проповедь студента Флоренского, содержавшая протест против смертного приговора главе восстания на крейсере «Очаков» П. П. Шмидту, за что Флоренский был арестован и провел неделю в Таганской тюрьме.

614 Германизм от «präzisieren» — уточнять (*нем.*).

615 Программа «Чтений о Богочеловечестве» В. С. Соловьева была впервые опубликована в «Церковном вестнике» (28 января 1878, № 4, с. 15–16). См. также: *В. С. Соловьев*. Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 2. С. 171–172.

616 Цикл стихов П. А. Флоренского был впервые опубликован в журнале «Христианин» в 1904 г., № 4, затем издан отдельным сборником: *Флоренский П.* В вечной лазури. Сборник стихов. Сергиев Посад, 1907.

[617] *Флоренский П.* Догматизм и догматика. Програмна речь, четена от автора в заседаннято въ време на московского възстание. Сергиев Посад // Християнска мисъль. София, 1907. Ч. I. Кн. 3. С. 160–168. Кн. 4. С. 252–257.

[618] *Флоренский П.* Вопросы религиозного самопознания // Христианин. 1907. Т. 1. № 1. С. 205–210; Плач Богоматери // Там же. 1907. Т. 2. № 3. С. 601–606.

[619] *Флоренский П.* Об одной предпосылке мировоззрения // Весы. 1904. № 9. С. 24–35.

[620] *Флоренский П.* О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора) // Новый путь. 1904. № 9. С. 173–235.

[621] *Флоренский П.* О типах возрастания // Богословский вестник. 1906. Т. 2. № 7. С. 530–568.

[622] *Флоренский П.* Антоний романа и Антоний предания // Богословский вестник. 1907. Т. 1. № 1. С. 119–159.

[623] *Lopatin L.* A Universal Union for the Revival of Christianity // The Pilgrim. 1924. Vol. 4. № 3. P. 300–306.

[624] Сергей Михайлович Соловьев (1885–1942) — поэт-символист, переводчик, священник, племянник Владимира Соловьева, соредактор второго издания (СПб., 1911–1914) собрания сочинений В. С. Соловьева (вместе с Э. Л. Радловым). С 1920 г. принадлежал к московской общине русских католиков восточного обряда, которую в 1923 г. возглавил, служа в римско-католическом храме Непорочного Зачатия Девы Марии на Малой Грузинской улице. В 1931 г. был арестован и в ходе следствия заболел душевной болезнью. Умер в госпитале для душевнобольных в Казани.

[625] *Каринский М. И.* Классификация выводов // *П. В. Таванец* (Сост.). Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956. С. 3–177.

[626] *Рутковский Л. В.* Основные типы умозаключений // *П. В. Таванец* (Сост.). Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956. С. 193–264.

[627] Петер де Риддер (de Ridder) — славист, директор славянского отдела голландского издательства «Mouton & Co», впоследствии основавший свое собственное издательство «The Peter de Ridder Press».

[628] Святой Кирилл Туровский (1130—ок. 1182) — древнерусский писатель, проповедник, епископ города Туров, автор проповедей, поучений, молитв.

[629] Речь идет о письме А. В. Флоровского от 7 июля 1957 г.: «В связи со своей — хорошо известной Вам работой о чешских иезуитах в России при Петре Великом — я занялся изучением данных о католичестве в России в это время. Возникло две серии очерков, могущих быть объединенными в цельные книги. I. «Русские католики Петровского времени». Серия очерков о русских людях, ставших в это время католиками или приближавшихся к принятию католичества. Из этой серии два очер-

ка уже напечатаны по русски — я прилагаю оттиски. Статья о чудовском иноке Евфимии является добавочным экскурсом к этой серии. В состав самостоятельной книги «Русские католики и т. д. “ я мог бы включить следующие очерки: 1. Петр Великий, папство и Уния. 2. «Наступление на православие» (общие данные). 3. Московские ученики чешских иезуитов (Артемьев и Палладий Роговский). 4. Католические уклоны русских путешественников в Италию. 1) Венецианские навигаторы. 2) Б. П. Шереметев (московский вельможа у ног римского первосвященника). 3) Конвертит из московских дельцов (Курбатов). 5. «Смоленские апостаты» двадцатых годов XVIII в. Все это могло бы сделать около 15 печатных листов. Частично основано и на новом архивном материале. II. Вторая серия очерков посвящена вопросам организации и жизни католической колонии в России при Петре Великом. 1. «Пропавшая грамота царская» капуцинам 1705 г. 2. Латинские школы в России (Москва, Петербург, Астрахань). 3. Католическая колония в Петербурге в двадцатые годы XVIII в. и др. Всего около 10 печатных листов. В этой серии также использован архивный материал и освещены вопросы, очень слабо известные вообще в литературе». — См.: Tschi II // Abt. C / Buchstabe F: 2. Kasten — Flo-Fu / Florovskij, A. V. Mappe 3.

630 См. прим. 423.

631 *Tschižewskij D.* Paradies und Hölle. Russische Buchmalerei. Recklinghausen 1957. 42 S. und 45 Tafeln.

632 Сборник XII века Московского Успенского собора. Выпуск первый. Издан под наблюдением А. А. Шахматова и П. А. Лаврова. Photomechanischer Nachdruck mit einer Einleitung von D. Čiževskij. (Apophoreta Slavica. I) ’s-Gravenhage: Mouton & Co 1957. XII, 167 S.

633 *Leeuw G. van der.* Vom Heiligen in der Kunst. Gütersloh 1957.

634 Ханс фон Кампенхаузен (Campenhausen von, 1903–1989) — немецкий протестантский историк церкви, профессор Гейдельбергского университета, автор фундаментальных трудов в области патристики.

635 Unterer Fauler Pelz — название улицы в Гейдельберге, на которой Чижевский жил последние двадцать лет своей жизни. Буквальный перевод этого названия — «Нижний ленивый мех». Но в сочетании «Faulpelz» оно могло бы переводиться и как «Нижний лентяй». Подлинная этимология этого названия не имеет ничего общего ни с «мехом», ни с «лентяем»: в действительности речь идет о «цветущей» или «зацветающей» («pelziges») стоячей воде и о «разлагающихся», «гниющих» («faule») в ней водорослях. Весьма вероятно, что улица возникла на месте какого-то стоячего водоема или болота. Уточнение же «нижняя» свидетельствует либо о том, что была еще и «верхняя» улица с таким же названием, либо о наличии поблизости какой-то возвышенности. Разъяснение правильной этимологии названия улицы было дано проф. М. И. Рае-

вым и подтверждено проф. Д. Герхардтом, указавшим, что знавший ее Чижевский все же нередко забавлялся и ложной игрой слов, и не лишенной юмора ссылкой на тот факт, что на этой улице уже жили «другие великие люди», например, Клеменс Брентано.

[636] Church History Society — Общество церковной истории (*англ.*).

[637] Адольф фон Гарнак (Harnack, 1851–1930) — немецкий протестантский историк церкви, ведущий представитель либеральной теологии конца XIX — начала XX века, автор фундаментальных работ по истории раннего христианства: «История догматики», «История раннехристианской литературы до Евсевия», «Введение в Новый Завет».

[638] Джероид Т. Робинсон (Robinson, 1892–1971) — профессор русской истории Колумбийского университета в Нью-Йорке. (М. Р.)

[639] Ideal Book Store — идеальный книжный магазин (*англ.*), очевидно, название книжного магазина в Нью-Йорке.

[640] Eastern Tradition in Christianity — восточная традиция в христианстве (*англ.*). Книга с таким названием среди печатных трудов о. Георгия не значится.

[641] Average American reader — средний американский читатель (*англ.*).

[642] Александр Николаевич Пыпин (1833–1904) — литературовед, славист, этнограф, историк русской мысли, двоюродный брат Н. Г. Чернышевского..

[643] Евгений Евсигнеевич Голубинский (1834–1912) — историк русской церкви, профессор Московской духовной академии, автор трудов «Константин и Мефодий, апостолы славянские» (1867), «Краткий очерк истории православных церквей — болгарской, сербской и румынской» (1871), «История Русской Церкви» (Т. 1, 1880, Т. 2, 1900), «Преподобный Сергий Радонежский» (1892), «История канонизации русских святых» (1894).

[644] Флавий Петр Савватий Юстиниан (ок. 482–565) — византийский император (527–565).

[645] Борис Александрович Рыбаков (1908–2001) — советский археолог, историк, специалист по культуре славян и Древней Руси.

[646] Advertisement — рекламное извещение, анонс (*англ.*).

[647] Contribution — вклад, участие, сотрудничество (*англ.*).

[648] «Письма из Англии» (возможна ошибка Флоровского в названии и указании года выхода статьи) не вошли и в новейшую библиографию печатных трудов Победоносцева: *Тимошина Е. В.* Библиография опубликованных работ К. П. Победоносцева // К. П. Победоносцев. Курс гражданского права. Третья часть: Договоры и обязательства. М., 2003. С. 589 сл.

[649] *Florovsky G.* Aloys Grillmeier, S. J. Der Logos am Kreuz. Zur Christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. München, 1956 // Bibliotheca Orientalis. 1957. Jg. 14. № 5–6. S. 253–255.

[650] *Florovsky G.* Concerning the Holy Icons // Josef Myslivec. The Icon. Trans. from the Bohemian by Koloman Lehotsky and ed. by F. Sidney Walls. Charleston, 1957. P. 1–5.

[651] *Florovsky G.* The Predicament of the Christian Historian // Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich. Ed. by *Walter Leibrecht*. (Harper & Brothers). New York, 1959. P. 140–166, 359–362.

[652] *Florovsky G.* The Last Things and the Last Events // The Theology of Emil Brunner. Ed. by *Charles W. Kegley*. New York — London, 1962. P. 207–224.

[653] *Бруннер Эмиль* (1889–1966) — протестантский теолог, профессор систематической и практической теологии в Цюрихе (1924–1953), один из ведущих теоретиков «диалектической теологии», соредактор журнала «Zwischen den Zeiten», выдающийся деятель международного экуменического движения.

[654] Reading period — практикуемый в Гарвардском университете по окончании каждого семестра двухнедельный период, предназначенный для самостоятельной подготовки и индивидуального чтения. (М. Р.)

[655] Датировка года — по связи содержания с письмами о. Георгия от 30 декабря 1957 г. («не удосужился ответить на Ваше новогоднее письмо») и 14 марта 1958 г. («получили Ваше письмо от Февр. 24»).

[656] См. прим. 266.

[657] См. прим. 392.

[658] Герард Ван дер Леев (Leeuw van der, 1890–1950) — голландский протестантский богослов, историк религий, египтолог, министр культуры в Голландии (1945–1946), автор работ «Феноменология религии» (1933), «О священном в искусстве» (нем. перевод: 1957). См. прим. 461.

[659] Генрих Борнкам (Bornkamm, 1901–1977) — протестантский богослов, историк церкви, исследователь Реформации, профессор Гейдельбергского университета (1948–1969), президент Гейдельбергской Академии наук. В автографе письма было написано — «Борнкамп».

[660] Гюнтер Борнкам (Bornkamm, 1905–1990) — протестантский богослов, ученик Рудольфа Бультмана, специалист по Новому Завету, проф. Геттингенского (1947–1949) и Гейдельбергского (1949–1971) университетов. В автографе письма было написано — «Борнкамп».

[661] Отсутствие текста в копии.

[662] Николай Михайлович Никольский (1877–1959) — историк, библеист, востоковед, сын востоковеда М. В. Никольского.

[663] Михаил Дмитриевич Приселков (1881–1941) — историк, ученик А. А. Шахматова, один из основоположников истории русского летописания, автор магистерской диссертации «Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.» (1907), профессор Петроградского (Ленинградского) университета (1918–1927, 1935–1939). Дважды подвергался арестам и репрессиям по сфабрикованным анти-

советским делам. В 1939 г. защитил докторскую диссертацию «История русского летописания XI–XV вв.».

[664] Нил Сорский (в миру Николай Майков, ок. 1433–1508) — православный святой, деятель русской церкви, глава нестяжателей. Монашеский постриг принял в Успенском Кирилло-Белозерском монастыре, несколько лет провел в паломничестве по святым местам Востока: жил среди афонских и константинопольских монахов, изучая творения святых отцов. Известен как основоположник русского скитского жития и духовный писатель, автор «Предания и устава» скитского жительства, участник собора 1490 г. в Москве, разбиравшего дело ереси жидовствующих, и собора 1503 г., на котором выступил с протестом против землевладельческих прав монастырей. Чижевский, вероятно, переводил «Предание и устав» Нила Сорского для первого тома своей «Истории русской мысли». См. прим. 391.

[665] *Исихасты* — (гесихасты, от греч. ἡσυχία — покой, безмолвие, отрешенность) — мистическое движение среди афонских монахов, искавших единения с Богом и созерцания внеземного божественного света на пути медитаций, связанных со сложной техникой дыхания, молитв, внутренней концентрации и непрерывного созерцания собственного пупа (отсюда — от греч. «omphalos» — пуповина — другое их название: «омфалопсихиты»).

[666] *Райнов Т. И.* Наука в России 11–17 веков. Очерки по истории донаучных и естественно-научных воззрений на природу. Части 1–3. Академия наук Союза ССР. Постоянная комиссия по истории техники и естествознания. М.-Л., 1940.

[667] *Solowjew Wladimir*. Die geistigen Grundlagen des Lebens (Духовные основы жизни). 1882–1884. Übersetzt von Ludolf Müller. Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag 1957.

[668] См. прим. 477.

[669] Граф Дмитрий Андреевич Толстой (1823–1889) — государственный деятель, член Государственного совета, обер-прокурор Святейшего Синода (1865–1880), министр внутренних дел России (1882–1889).

[670] Тертий Иванович Филиппов (1825–1899) — государственный и общественный деятель, богослов, публицист, собиратель, исполнитель и пропагандист русских народных песен, писатель, основатель и редактор славянофильского журнала «Русская беседа», член Государственного совета и государственный контролер, почетный член Императорской Академии наук, Русского географического общества, Общества истории и древностей российских, Археологического общества в Афинах.

[671] Александр Александрович Киреев (1833–1910) — писатель, генерал от кавалерии, секретарь Общества любителей духовного просвещения.

[672] Описка в названии, должно быть: «Вопль крови». — См. прим. 441.

[673] Примечательно устойчивое внимание о. Георгия к раннему творчеству Флоренского, главный труд которого «Столп и утверждение истины» после второго издания был подвергнут им резкой и едкой критике сначала в рецензии «Томление духа» (Путь, 1930, № 20, с. 102–107), а затем и в «Путях русского богословия» (1937, с. 493–498). Но любознательный исследователь истории мысли постепенно взял в нем верх над богословом и, сохраняя в общем отрицательное отношение к основному труду о. Павла, он открывает и всячески пропагандирует «раннего», «менее стилизованного» Флоренского, почему-то предпочитая эту фазу его творчества последующим и точно подмечая, что центральная идея «Столпа» довольно ярко была сформулирована в малодоступной работе Флоренского, вышедшей к тому времени только на болгарском языке: «Обновленное сознание не удовлетворяется уже простой данностью Бога, но требует еще оправданности Его. Человек хочет поклоняться Богу не как факту только, не как все-ломящей силе, не даже как своему Покровителю или Хозяину; — объектом поклонения эта Сила, этот Покровитель может быть только в своей Истине, в правде своей, как Отец. Прежде оправдания человека ищется оправдание Бога: прежде антроподицеи ищется теодицея». — См.: *Флоренский П. А.* Догматизм и догматика / П. А. Флоренский. Собр. соч. в 4 тт. Т. 1. М., 1994. С. 550–570, здесь: 550–551.

[674] *А. Ф. Лосев*. Античная мифология в её историческом развитии. М., 1957.

[675] Владимир Николаевич Лосский (1906–1958) — богослов, историк церкви, сын Н. О. Лосского, автор исследований «Спор о Софии» (Париж, 1936), «Очерк мистического богословия восточной церкви» (на франц. языке, Париж, 1944), «Мейстер Экхардт» (посмертное франц. издание, Париж, 1960). Умер 7 февраля 1958 г. в Париже. Как и Г. В. Флоровский, В. Н. Лосский был сторонником «неопатристического синтеза».

[676] *Lossky V*. The Mystical Theology of the Eastern Church. London, 1957.

[677] «Церковь и государство в России со времен Петра» (*англ.*). Ср. русский вариант названия в письме о. Георгия от 4 мая 1956 г. Статья с таким названием среди печатных трудов о. Георгия не значится.

[678] Installement — часть, выпуск (*англ.*).

[679] Речь идет о IV Международном съезде славистов, проводившемся в Москве в сентябре 1958 г.

[680] Юрий Шерех-Шевелёв (1908–2000) — украинско-американский языковед и литературный критик, попавший в Германию во время войны, а после войны эмигрировавший в США. Состоял в многолетней переписке с Д. И. Чижевским.

[681] В контексте славистики речь могла идти только о Глебе Петровиче Струве (1896–1985), который отнюдь не ребенком покинул Россию после революции и службы в Добровольческой армии.

[682] «Возле дверей закрытых кафе нищие, грязные, ободранные индейцы продают сосиски с хреном и «собачью колбасу» — пять центов порция». — Цитата из повести А. Р. Беляева «Чудесное око», см.: *А. Беляев*. Сборник повестей и рассказов. Горький, 1958.

[683] Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом). Отв. ред. В. И. Малышев. М.; Л., 1958. Т. XIV.

[684] Кирилл Федорович Тарановский (1911–1993) — югославско-американский литературовед русского происхождения, сын историка права Ф. В. Тарановского, профессор Гарвардского университета (1958–1959, 1963–1981), исследователь творчества О. Мандельштама, семантики поэтического языка.

[685] Μετ᾽ἀγάνιη — с любовью (*греч.*).

[686] Датировка года — по связи содержания (книга Райнова) с письмом о. Георгия от 8 октября 1958 г.

[687] Датировка года — по связи содержания (поиски книги 1558 г.) с письмом о. Георгия от 8 октября 1958 г.

[688] См. прим. 266.

[689] См. прим. 479.

[690] *G. Florovsky*. Foreword to Archimandrite Sofronij (Sakharov). The Undistorted Image. Starets Silouan (1866–1938). London, 1958. P. 5–6.

[691] *G. Florovsky*. Empire and Desert. Antinomies of Christian History // Greek Orthodox Theological Review. Vol. 3. № 2 (1957). P. 134–135.

[692] Mikhailovsky and Russian Populism. By *Billington James H*. Clarendon Press: Oxford University Press. Oxford 1958. XI + 217 P. Джеймс Биллингтон (1929 г. р.) — американский историк, профессор Гарвардского (1957–1962) и Принстонского (1964–1974) университетов, автор нескольких книг о России.

[693] Под «многими лампами» Чижевский, очевидно, подразумевал свои подвесные украшения-мобиле, о которых сообщает в своих воспоминаниях его ученица Ольга Давыдова-Фогельзанг: «...противоречивые свойства его натуры отражались и на вещах, которыми он себя окружал, и на его квартире. Первое впечатление от нее всегда было неприятным. Сначала ты попадал в темный коридор, как в пещеру Полифема, не зная, что ждет тебя за углом. Но обогнув этот угол, оказывался в просторных комнатах, в которых в ясном свете дня мерно плавали нежные, изящные мобиле. С ними можно было встретиться и разойтись, не сказав им ни слова или наговорив всякой всячины... они все равно оставались безмолвными. Вспоминая о них, я невольно думаю о тютчевском «Silentium!» — стихотворении, которое Дмитрий Иванович так любил и не раз цитировал нам. И не случайно: ведь он сам был человеком с ранимой душой, скрывавшим свои чувства. Под мобиле стояли столики и диваны овальной,

изогнутой формы, бывшей тогда в моде. Все они были без углов и легкие, как мобиле. Единственным прямоугольным, солидным и внушавшим уважение предметом в комнате был письменный стол, на котором лежали стопки книг и кипы бумаг. Несколько лет спустя эти стопки книг и кипы бумаг поползли со стола на пол, под столики, на диваны и постепенно заполнили собой все, как заполняют пещеру сталактиты и сталагмиты. Речь идет о том состоянии, когда жизнь становится неуправляемой и постепенно затягивает и «обрастает» тебя. Но поначалу в этой квартире царил порядок, соответствовавший эстетическим вкусам хозяина. Только на рабочем столе книги лежали на виду. Книги же, заполнявшие стеллажи, которыми сверху донизу были заставлены все стены, были скрыты за занавесками: красными, синими, оранжевыми — все вперемешку. Посетитель подводился к этим стеллажам, перед ним открывалась занавеска и ему позволялось взглянуть на святая-святых — сокровища, о которых ему и не мечталось. Все это походило на келью эстета, которая скрывала хозяина от назойливой, пустой и шумной толпы». — См.: *Давыдова-Фогельзанг О. И.* Памяти учителя / Материалы. С. 418–419.

694 Гейдельбергский доклад Степуна «Философия искусства и истории Бориса Пастернака» состоялся 5 февраля 1959 г.

695 В автографе опечатки: фамилия «Шлинк» везде была написана как «Шлик». См. прим. 236.

696 *Tschižewskij D.* (Hrsg.). Hegel bei den Slaven. Darmstadt 1961. Речь идет о втором дополненном и переработанном издании сборника «Гегель у славян» под редакцией Д. И. Чижевского (первое издание вышло в 1934 г.), в которое, наряду с предисловием ко второму изданию и послесловием, вошли работы Чижевского «Гегель в России» и «Гегель у словаков».

697 Appointment — встреча, свидание (*англ.*).

698 Foot-notes — подстрочные примечания, ссылки (*англ.*).

699 Одна из первых попыток создания в России христианско-социалистического объединения, предпринятая В. Эрном, А. Ельчаниновым, В. Свенцицким и П. Флоренским в 1905 г.

700 Здесь у о. Георгия возможна ошибка, так как у протестантского богослова, лирика и сатирика *Даниэля Крамера* (Danielus Cramerus, 1568–1637) сочинения с таким названием не было. Оно принадлежало Иоганнесу Химмелю: *Himmel I.* De Descensu Christi ad infernos. Jenae 1623.

701 *E. Benz.* Die christliche Kabbala: ein Stiefkind der Theologie. Zürich: Rhein-Verlag 1958.

702 Готхильф Генрих фон Шуберт (Schubert, 1780–1860) — ученик Гердера, немецкий натурфилософ, врач, психолог, естествоиспытатель, педагог, профессор всеобщей истории природы в Мюнхене, писатель, близкого к Шеллингу и романтизму направления, автор романа «Церковь

и боги» (1804), исследований «Очерк общей истории жизни» (1806), «Взгляды на ночную сторону науки о природе» (1808), «Символика сна» (1814), «История души» (1830), «История природы» (1835–1852), «Учебник человеко- и душеведения» (1838), автобиографии «Уроки прошлой и ожидания от будущей жизни» (1854–1856). Упоминается в «Путях русского богословия» в связи с компиляциями его психологических теорий в курсах российских Духовных академий в 19 в.

[703] *Бердяев Н. А.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923.

[704] Дитрих Донат (Donath, 1927–2006) — немецкий историк, свободный исследователь из Гейдельберга, специалист по средневековой мистике и эмблематике, помощник Чижевского в работе над латинскими текстами.

[705] Дитер Гро (Groh, 1932) — немецкий историк, ученик Чижевского. Изучал право, историю, философию и славистику в Гейдельберге и Париже (1952–1958). Издал вместе с Д. И. Чижевским антологию «Россия и Европа и Россия: тексты к проблеме западноевропейской и русской самоинтерпретации» (1959).

[706] Europa und Russland. Texte zum Problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses. Herausgegeben von Dmitrij Tschižewskij und Dieter Groh. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1959.

[707] См. прим. 396.

[708] Эта восходящая к Платону и Я. А. Коменскому мысль, очень важная для педагогики Чижевского, была развита им в 1964 г. на чествовании его 70-летия: «...особенно плодотворные импульсы я получал от своих учеников (...). Но общение с учениками имеет и свою печальную сторону: я смотрю на себя, как на своего рода кормилицу своих учеников, которых на первых порах пытаюсь потчевать молоком, а потом и более грубой пищей. Тем самым мои ученики — это мои дети, и поэтому мне (на семинарах и экзаменах) можно обходится с ними построже. С радостью слежу я за их духовным ростом (некоторые растут еще и физически) и серьезно озабочен их развитием. Но все равно через несколько лет они покидают меня, иные — навсегда. Некоторые далеки мне тогда лишь пространственно, некоторые же, к сожалению, и духовно...». — См.: Материалы. С. 463.

[709] Архимандрит Феофан (в миру Петр Семенович Авсенев, 1810–1852) — стронник романтической психологии и шеллингианец, профессор философии Киевского университета (1838–1844) и Киевской духовной академии (1836–1850), затем настоятель посольской церкви в Риме. Краткую характеристику его учения (предвосхищение идеи Достоевского об «универсальном» характере русского народа) с указанием на его связь с кружком «кирилло-мефодиевцев» Чижевский дал в своих рабо-

тах «Очерки из истории философии на Украине», «Гегель в России» и в хранящейся в Гейдельберге неизданной послевоенной рукописи «Шеллинг в России».

[710] Доклад, прочитанный Э. Бенцем 2 июня 1959 г. в Гейдельберге, был посвящен вопросу: «Влиял ли буддизм на восточнославянскую набожность?» — См.: Tschi II // Abt. A. / Chronik des Slavischen Instituts der Universität Heidelberg.

[711] О приезде Флоровских в Гейдельберг, Чижевский 29 июля 1959 г. обстоятельно написал Ф. А. Степуну, посетовавшему, что не удалось лично познакомиться с о. Георгием: «Флоровские, действительно, были у меня десять дней. Но в Мюнхене они не останавливались, а сразу проехали в Туцинг, где был какой-то конгресс. Из открытки, посланной из Мюнхена (кажется, 27-го), я вижу, что они уехали в Австрию и в Мюнхен приезжали только один раз в церковь (на Сальваторплатц) и были поражены незначительным количеством посетителей. — Флоровский был здесь не на конференции, а только читал доклад в одном из богословских семинаров и у меня в Институте: несмотря на ужасающий немецкий язык (хотя у него была рукопись, но он предпочел говорить), доклад его о церкви и государстве в России после Петра вызвал такой интерес, что меня до сих пор расспрашивают о нем разные коллеги, ассистенты и студенты. Зандер же приезжает сюда на какие-то конференции («таинственные») и еще ни разу у меня не был, что производит самое скверное впечатление. Впрочем, он и Флоровскому не кланяется и т. п. (...) Милица Киселева мне известна только из ее посещения здесь, и оно оказалось неудачным, так как она забыла адрес своего отеля (даже, в каком городе! она жила где-то на Неккаре) и, кроме беспокойств, причиненных ею Флоровским, никакого иного впечатления не оставила». См.: Stepun // Box 34, Folder 1172.

[712] Князь Дмитрий Дмитриевич Оболенский (1918–2001) — профессор русской и балканской истории Оксфордского университета (с 1948 г.).

[713] Речь идет о соборе Святой Софии Премудрости Божией в Стамбуле.

[714] Кахрие-Джами — превращенная после завоевания Константинополя турками в мечеть византийская церковь монастыря Хора, отреставрированная в 1948 г. и открытая для доступа туристов. Известна своими мозаиками и фресками XIV в.

[715] Хронологическая ошибка: строительство «Голубой мечети» было начато в 1609 г.

[716] *Nilles N.* Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, academiis clericorum accomodatum, auspiciis commisarii apostolici auctius atque emendatius iterum. Oeniponte (Innsbruck): Rauch 1896. *Ders.*: Kalendarium Christianorum S. Thomae, ritus syro-chaldaici in Malaba-

ria. Oeniponte (Innsbruck): Rauch 1897. Николай Ниллес (Nilles, 1828–1907) — католический богослов, историк церковного права, уроженец Люксембурга, профессор Иннсбрукского университета (1859–1898), специалист по сравнительной хронологии календарей церковных праздников западной и восточной церкви, получивший признание в православной и протестантской церкви.

[717] На письмо наклеена марка с фото Чижевского.

[718] Вольфганг Буш (Busch, 1925 г. р.) — немецкий славист, ученик и коллега Чижевского по Гейдельбергскому университету. В 1959 г. кратковременно работал научным сотрудником восточно-европейского собрания Баварской Государственной библиотеки в городе Мюнхене. В 1959–1966 гг. работал научным ассистентом, затем — преподавателем Института славистики Гейдельбергского университета. В 1962 г. защитил под руководством Чижевского диссертацию «Гораций в России. Исследования и материалы». Автор воспоминаний о Чижевском. — См.: *В. Буш*. Шесть лет в Гейдельберге с Дмитрием Чижевским / Материалы. С. 404–414.

[719] См. прим. 534.

[720] См. прим. 266.

[721] См. прим. 263.

[722] *Tschižewskij D.* Rußland zwischen Ost und West. Russische Geistesgeschichte II. 18. — 20. Jahrhundert (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Bd. 122) Hamburg 1961.

[723] *Tschižewskij D.* (Hrsg). *Šachmatov A. und Shevelov G. Y.* Die kirchenslavischen Elemente in der modernen russischen Literatursprache (Aus dem Russischen übertragen von *Hans-Jürgen zum Winkel* (Slavistische Studienbücher, Bd. I). Wiesbaden 1960. 108 S.

[724] *Tschižewskij D.* (Hrsg). Житие св. Стефана, епископа Пермского написанное Епифанием Премудрым / Изд. Археограф. ком., под ред. В. Г. Дружинина. СПб., 1897. (Apophoreta Slavica. Bd. II) — ’s-Gravenhage, 1959. XX, 112 S.

[725] «История русской культуры» принадлежит к нереализованным замыслам Д. И. Чижевского.

[726] Письмо Б. Пастернака Д. И. Чижевскому [от 26.5.1959 г.]. Публикация М. А. Рашковской // Дружба народов. 1990, № 3. С. 242–243.

[727] *Зонн В., Рудницкий К.* Звездная астрономия. М., 1959.

[728] *Одоевский В. Ф.* Повести и рассказы. М., 1959.

[729] *Гуковский Г. А.* Пушкин и проблемы реалистического стиля. М.-Л., 1957; Реализм Гоголя. М.-Л., 1959.

[730] Датировка года по публикациям, вышедшим в 1959 г. У Флоровского письмо датировано 1956 г.

[731] *Florovsky G.* Die griechische Übersetzung des Augsburgischen Bekenntnisses // Lutherische Rundschau. 1959. Jg. 9. № 2. S. 183–186.

[732] *Florovsky G.* Cur deus Homo? The Motive of the Incarnation // Evharisterion, Festival Volume of the 45th Anniversary of Prof. Hamilcar Alivisatos. Athens, 1957. P. 70–79.

[733] *Florovsky G.* Αγιος Γρηγόριος Παλαμας καί ή παράδοσις των πατέρων // Πανηγυρικο̄ς Τόμος. Фессалоники, 1960.

[734] *Florovsky G.* Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // The Greek Orthodox Theological Review. Brookline. Mass. 1960. V. No 2. P. 119–131.

[735] Эндре фон Иванка (Ivánka, 1902–1974) — австрийский филолог-классик и византинист венгерского происхождения. Профессор Венского университета.

[736] Вероятно, переработка статьи *Florovsky G.* Eschatology in the Patristic Age. An Introduction // Studia Patristica, vol. 2, part 2. Ed. by Kurt Aland, F. L. Cross. Berlin, 1956. P. 235–250.

[737] *Достоевский Ф. М.* Письма. В 4-х томах. Под ред. и с примеч. А. С. Долинина. Т. IV. М., 1959.

[738] Творчество Ф. М. Достоевского. Под ред. Н. Л. Степанова, Д. Д. Благого, У. А. Гуральника, Б. С. Рюрикова. М., 1959.

[739] *Гроссман Л. П.* Достоевский-художник // Творчество Ф. М. Достоевского. М., 1959. С. 330–416.

[740] Борис Николаевич Чичерин (1828–1904) — философ-гегельянец, правовед, публицист, историк, профессор Московского университета (1861–1868), идеолог либерализма, воспитатель наследника Николая Александровича при Александре II, городской голова Москвы.

[741] Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886) — публицист, поэт, критик издатель, один из идеологов славянофильства, однокашник К. П. Победоносцева по Императорскому училищу правоведения.. Сын С. Т. Аксакова, младший брат К. С. Аксакова.

[742] Великая княгиня Елена Павловна (Фредерика-Шарлотта-Мария) Романова (1806–1873) — жена великого князя Михаила Павловича, государственная и общественная деятельница, меценатка, сторонница отмены крепостного права и реформ конца XIX в. С конца 1840-х до начала 1870-х гг. в принадлежавшем ей Михайловском дворце проводились по четвергам вечера, на которых обсуждались вопросы литературы, культуры и политики. За вклад в подготовку отмены крепостного права Александр II наградил ее золотой медалью «Деятелю реформ»

[743] Константин Николаевич Романов (1827–1892) — великий князь, второй сын императора Николая Павловича, брат императора Александра II, глава морского ведомства России при Александре I, активный деятель российских реформ середины XIX в.

[744] *Riasanovsky N.* Nicholas I and Official Nationality in Russia. 1825–1855. Univ. of California Press 1959. (M. P.)

[745] Виктор Михайлович Чернов (1873–1952) — лидер партии эсеров.

[746] Дмитрий Иванович Писарев (1840–1868) — публицист, литературный критик

[747] Адам Зерникав (Zörnikau, 1652–1692) — православный богослов, конвертит из лютеранства, автор трактата «De processione Spiritus Sancti a solo Patre» (Об исхождении Св. Духа от одного только Отца). В 1797 г. в Санкт-Петербурге вышел перевод трактата на греческий язык, выполненный архиепископом Евгением (Булгарисом).

[748] Речь идет о перепечатках статей К. П. Победоносцева, сохранившихся в гейдельбергском архиве Чижевского. К посылке статей было приложено письмо секретарши о. Георгия М. Воробьевой от 12 февраля 1960 г. на бланке Harvard Divinity School, которая уведомила о предстоящей присылке еще нескольких статей. Ниже приводим полный список этих статей, в котором отсутствует только продолжение статьи № 4 (разделы «Равенство» и «Братство»). В квадратных скобках указаны шифры этих материалов в архиве Чижевского.

1. Граф В. П. Панин, министр юстиции // Голоса из России. London, 1859. Кн. 7. 142 С. [Tschi II // D 57].

2. Из Лондона // Гражданин: Газета-журнал политический и литературный. СПб., 1873. № 27. С. 750–752 [Tschi II // D 58].

3. В. Русские листки из-за границы: I. Лионские гражданские похороны. II. В протестантских храмах // Там же. СПб., 1873. № 31. С. 848–849 [Tschi II // D 20].

4. *** Критика и библиография: Свобода, равенство и братство: Liberty, equality, fraternity, by James Stephen. Lond. 1873. Das Princip des Sittlichen, von J. H. Kirchmann. Berlin. 1873. I. Свобода // Там же. СПб., 1873. № 35. С. 958–962 [Tschi II // D 21].

5. Z. Z. Испания // Там же. СПб., 1873. № 37. С. 991–994 [Tschi II // D 59].

6. Церковь и государство в Германии // Там же. СПб., 1873. № 40. С. 1064–1066 [Tschi II // D 60].

7. *** Съезд юристов в Москве // Там же. СПб., 1873. № 44. С. 1173–1175 [Tschi II // D 61].

8. В. Картина высшего воспитания: Автобиография Дж.-Стюарта Милля (I.-St. Mill. Autobiography. Lond. 1873) // Там же. СПб., 1873. № 45. С. 1190–1193 [Tschi II // D 62].

[749] *Карташев А. В.* (Проф. Духовной Академии в Париже). Очерки по истории Русской Церкви. Том II. Париж: YMCA-PRESS, 1959.

[750] *Крыжановский Е. М.* Собрание сочинений. Т. 1–3. Киев, 1890. Евфимий Михайлович Крыжановский (1831–1888) — православный богослов.

[751] *Крыжановский Е.* О Требнике Киевского митрополита Петра Могилы // Руководство для сельских пастырей. 1860. С. 185–206, 210–231, 272–287, 296–316, 449–462. Статья перепечатана в первом томе собр. соч.

[752] Law Library — библиотека юридического факультета Гарвардского университета. (М. Р.)

[753] Вероятно, ежемесячник «Журнал Министерства Юстиции», выходивший в Санкт-Петербурге (1859–1868) под редакцией А. М. Троицкого.

[754] Set — комплект (*англ.*).

[755] Датировка по каталогу Файерстоунской библиотеки Принстонского университета и по связи содержания (посылка Чижевскому машинописных копий статей Победоносцева) с письмом Г. В. Флоровского от 15 февраля 1960 г.

[756] Речь идет о совместной публикации Д. И. Чижевского и Д. Гро «Европа и Россия: тексты по проблеме западноевропейской и русской самоинтерпретации» (1959). См. прим. 534.

[757] См. прим. 266.

[758] См. прим. 263.

[759] См. прим. 524.

[760] См. прим. 550.

[761] *В.* [*Победоносцев К. П.*] Картина высшего воспитания: Автобиография Дж.-Стюарта Милля (I.-St. Mill. Autobiography. Lond. 1873) // Гражданин: газета-журнал политический и литературный. СПб., 1873. № 45. С. 1190–1193.

[762] Анонимная статья «Граф В. П. Панин, министр юстиции» считается статьей К. П. Победоносцева на основании записи в дневнике государственного секретаря А. А. Половцова от 21 февраля 1901 г., сообщающего, что по собственному признанию Победоносцева, последний «написал памфлет на графа Панина» для «Колокола» А. И. Герцена. — См.: Дневник А. А. Половцова // Красный архив. 1923. Т. 3. С. 79.

[763] Михаил Никифорович Катков (1818–1887) — русский журналист и публицист, редактор газеты «Московские ведомости» (1850–1855, 1863–1887), издатель журнала «Русский вестник» (1856–1887).

[764] *Dalton H.* Der Studismus in Russland. Studie und Erinnerungen. Gütersloh 1896. *Ders.*: Lebenserinnerungen. Bd. 1–3. Berlin 1906–1908. Герман Дальтон (1833–1913) — немецкий протестантский священник, религиозно-политический деятель, в 1858–1889 гг. бывший проповедником лютеранской общины в Петербурге и после возвращения в Берлин в 1889 г. обратившийся к Обер-прокурору Святейшего Синода Победоносцеву с открытым письмом о свободе совести и национально-религиозной политике в Прибалтике: Offenes Sendschreiben an den Obersprokureur des russischen Synods Herrn Wirklichen Geheimrat K. Pobedonoszeff. Leipzig 1889.

[765] См. прим. 534.

[766] См. прим. 266.

[767] См. прим. 396.

[768] Всеволод Михайлович Сечкарев (1914–1998) — выходец из России, ученик Макса Фасмера, профессор славистики Боннского, Гамбургского и Гарвардского университетов. Его диссертация «Влияние Шеллинга на русскую литературу двадцатых-тридцатых годов XIX столетия», вышедшая в Берлине в 1938 г., сразу же была высоко оценена Чижевским в русском издании «Гегеля в России» (1939). Судя по обширной переписке, хранящейся в гейдельбергском архиве Чижевского, последний принимал деятельное участие в академической карьере Сечкарева. Но после переезда Сечкарева в США, отношение Чижевского к нему заметно охладело, а в рецензиях на публикации Сечкарева стали преобладать критические тона. Письма Чижевского в семейном архиве Сечкаревых, к сожалению, не сохранились.

[769] Альфред Раммельмайер (Rammelmeyer, 1910–1995) — выходец из России, ученик М. Фасмера, профессор славистики в Марбурге и Франкфурте, знакомый Чижевского с начала 30-х гг.

[770] *Lieberman S.* Greek in Jewish Palestine. New York, 1942.

[771] Датировка — по связи содержания (посылка машинописных копий статей Победоносцева) с письмом Г. В. Флоровского от 25 июня 1960 г.

[772] Чижевский не понял сути вопроса о. Георгия, предположив, что статья о Соловьеве посылалась ему для несостоявшегося немецкого «Ежегодника истории славянской мысли и литературы», издание которого планировалось летом 1949 г. Но как показывает публикуемая нами переписка, такой статьи о. Георгий в 1949 г. Чижевскому не посылал. Спрашивал же он о статье, которую Чижевский просил у него в письмах от 27 июля и 10 октября 1930 г. для какого-то издававшегося им немецкоязычного сборника. О том, что эту статью он от Флоровского получил, свидетельствуют его письмо от 7 апреля 1931 г.: «Немецкий сборник, для которого я у Вас выпросил статью — в печати. Первая часть (статьи о Достоевском) выйдет через месяц, остальное осенью (по вине некоторых авторов, задержавших статьи)» (см. наст. изд.). О теме статьи Флоровского см. прим. 116 к письмам Чижевского Г. В. Флоровскому за 1926–1932 гг. в наст. изд.

[773] См. прим. 551.

[774] *Tschižewskij D.* (Hrsg.). Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis / Nach der Erstausgabe von 1844 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert von L. Müller. Wörterverzeichnis von Susanne Kehrer und Wolfgang Seegatz. (Slavistische Studienbücher. Bd. 2). Wiesbaden: Otto Harrasowitz 1962.

[775] Андре де Винценц (1923 г. р.) — лингвист польского происхождения, коллега и преемник Чижевского на посту директора Института славистики в Гейдельберге (1967–1973).

[776] Борис Генрихович Унбегаун (1898–1973) — лингвист, специалист по славянской филологии и ономастике, выходец из России, профес-

сор Страссбургского, Оксфордского и Нью-Йоркского университетов.

[777] Андре Вайян (Vaillant, 1890–1970) — французский лингвист, специалист по церковнославянскому языку, исторической грамматике, лексикологии и этимологии славянских языков, профессор Высшей школы в Париже.

[778] Темы и дата двух докладов супружеской четы из США запечатлены в институтской хронике: «Проф. Дин С. Вертс, Лос-Анжелес: «Ипатьевская летопись», проф. Герта Хюттль-Вертс, Лос-Анжелес: «Источники русской лексики» (10.6.60)». — См.: Tschi II // Abt. A. / Chronik des Slavischen Instituts der Universität Heidelberg.

[779] *Погодин М. П.* Исторические афоризмы. М., 1836. «Исторические афоризмы» русского историка Михаила Петровича Погодина (1800–1875) были скорее более или менее краткими размышлениями по поводу увиденного и прочитанного, очень похожими на серию кратких статей «Плоды чтения» Д. И. Чижевского.

[780] Николай Васильевич Зарецкий (1876–1959) — русский художник-график, состоял в переписке с Чижевским в 1930-е и 1950-е гг.

[781] *Zaretzky N. V.* Russische Dichter als Maler und Zeichner. Aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben und ergänzt von *D. Tschiževskij*. Recklinghausen: Verlag Aurel Bongers 1960. 106 S. mit 55 schwarz-weißen und 6 farbigen Reproduktionen.

[782] Yard — двор (*англ.*), то есть старинный комплекс зданий Гарвардского университета, расположенных в парке, здесь: в смысле «совместно для Богословской школы и для университета в целом». (М. Р.)

[783] Речь идет о лекции Г. В. Флоровского «Св. Григорий Палама и традиция Отцов», прочитанной в Салоникском университете по случаю 600-летия со дня смерти св. Григория Паламы и в связи с присуждением Флоровскому степени почетного доктора этого университета. Опубликована в 1961 г. на греческом языке в томе панегириков. См. прим. 561.

[784] См. прим. 562.

[785] *Соловьев Вл.* Кн. Евгений Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. — Идея Божеского царства в творениях Григория VII-го и публицистов его современников. Киев, 1897 // Вестник Европы. Апрель 1897. Кн. 4. С. 836–841. Копия этой статьи имеется в гейдельбергском архиве Чижевского. См.: Tschi II // Abt. D / 64.

[786] То есть ничего не написал о ней в своей двухтомной книге «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (1913) и не включил ее в посмертное собрание сочинений Вл. Соловьева.

[787] *Йегер Вернер* (Jäger, 1888–1961) — профессор классической литературы и культуры, автор фундаментального трехтомника «Paideia: The Ideals of Greek Culture», N. Y. (Oxford University Press), 1939–1945. (М. Р.)

[788] Православная богослужебная книга молитв на разные случаи, соединяющая «Служебник» с «Требником». Французский литургист, монах-францисканец Жак Гоар (Goar, 1601–1654) первым подготовил критическое издание молитв византийского Евхология.

[789] Πηγή γνώσεως — «Источник знания» (греч.), главный труд преподобного Иоанна Дамаскина, включающий в себя разделы: философский («Диалектика»), обличительный («О ересях») и догматический («Точное изложение православной веры»).

[790] Возможно, речь идет о работах ученика Л. Мюллера Э. Вайера, выполненных гораздо позднее: *Weiher E.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung, phil. Diss., Saarbrücken 1965, XLII, 216 S. Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung, umgearbeitete und erweiterte Fassung der Dissertation. Wiesbaden 1969 (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, fontes et dissertationes, Bd. VIII), XLVII und 312 S. Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jahrhunderts, herausgegeben von E. Weiher, unter Mitarbeit von Felix Keller und Heinz Miklas. Bd. LX, 841 S., Freiburg i. Br. 1987 (= Monumenta linguae slavicae, dialecti veteris, fontes et dissertationes Bd. XXV).

[791] См. прим. 38. В этом сборнике статей была напечатана работа Д. И. Чижевского ««Песня о хлебе» Есенина» (С. 319–336).

[792] Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Сост. *В. Л. Виноградова*. Вып. 1–6. М., 1965–1984. На ту же тему вышел словарь Т. Д. Чижевской: *Čiževska T.* Glossary of the Igor' Tale. The Hague 1966.

[793] *Tschižewskij D.* Über die Stellung Čechovs innerhalb der russischen Literaturentwicklung. — In: Anton Čechov. 1860–1960. Some Essays. Hrsg. v. T. Eekman. Leiden, 1960. S. 293–310.

[794] *Tschižewskij D.* Schiller in Russland // Ruperto-Carola. Mitteilungen der Freunde der Studentenschaft der Universität Heidelberg e. V. 1960. 12. Jg. Bd. 27. S. 111–120.

[795] *Tschižewskij D.* Schiller in Rußland // Schiller. Reden im Gedenkjahr 1959. Stuttgart 1961. S. 346–367.

[796] *Hans Freiherr von Campenhausen*. Lateinische Kirchenväter. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1960.

[797] Ханс Блуменберг (Blumernberg, 1920–1996) — немецкий философ, обучался философии, индоевропеистике и классической филологии в Падерборне, Франкфурте на Майне, Гамбурге и Киле, в 1947 г. защитил кандидатскую («Очерки о проблеме первоначальности средневеково-схоластической онтологии»), в 1950 г. докторскую («Онтологическая дистанция. Исследование о кризисе феноменологии Гуссерля») диссертации, профессор философии в Гамбурге (1958), Гисене (1960), Бохуме (1965) и Мюнстере (1970), один из основателей исследовательской

группы «Поэтика и герменевтика» (1963). Автор исследований: «Парадигмы к метафорологии» (1960), «Легитимность Нового времени» (1966), «Работа с мифом» (1979), «Время жизни и время мира» (1986) и др. Состоял в переписке и обмене публикациями с Д. И. Чижевским.

[798] *Blumenberg H.* Nikolaus von Cues. Die Kunst der Vermutung — Auswahl aus den Schriften. Bremen 1957. Hier: die Einleitung — S. 7–69.

[799] Об этой работе Чижевский говорил в своем интервью эмигрантской «Украинской Литературной Газете» (см.: Інтерв'ю з Д. І. Чижевським // Українська літературна газета. Місячник літератури, мистецтва, критики, наукового і громадського життя. Рік III. ч. 11 (29). Листопад [ноябрь] 1957 р. стор. 8). На самом деле она должна была иметь название «Философия Шеллинга у славян» — по аналогии с названием вышедшего под редакцией Чижевского немецкого сборника «Гегель у славян» (Hegel bei den Slaven, Reichenberg, 1934). В гейдельбергском архиве Чижевского сохранился типоскрипт незавершенной немецкой книги о влиянии философии Шеллинга в России (55 страниц готового текста и 13 страниц — набросков) с предисловием, датированным июнем 1975 г. В этом предисловии о судьбе замысла этой работы говорится следующее: «Я задумал и отчасти подготовил книгу «Шеллинг у славян» со времени моего приезда в Гейдельберг (в 1956 г.). Но обнаружилось, что работа над восточнославянским материалом в Германии почти невозможна, когда речь идет о философских вопросах. Сейчас я планирую изложить, по крайней мере подготовленный материал, в виде отдельных статей (речь идет прежде всего о материале о поляках и чехах)». — См.: Tschi II // Abt. B / 733.

[800] Так в тексте.

[801] Богумил Риба (Ryba, 1900–1980) — чешский филолог-классик, знаток средневековой и новой латыни, выработавший каталог новых эдиционных правил для первого собрания сочинений Яна Амоса Коменского (1910–1938), по которым должен был печататься и найденный Д. И. Чижевским основной пансофический труд Коменского «Всеобщий совет об улучшении дел человеческих». Состоял в переписке с Д. И. Чижевским (1941–1942).

[802] Списка интересовавших о. Георгия рецензий Вл. Соловьева в публикуемом письме не было. Но со временем он эти рецензии скопировал и переслал Чижевскому для предполагаемого издания в одной из славистических серий. Приводим список этих рецензий Вл. Соловьева: 1) [Рец.:] Князь Сергей Волконский. Очерки русской истории и русской литературы. (Публичные лекции, читанные в Америке). СПб. 1896. // Вестник Европы. Февраль 1897. Кн. 2. С. 861–866. 2) [Рец.:] Кн. Евгений Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. — Идея Божеского царства в творениях Григория VII-го и публицистов его современников. Киев, 1897 // Там же. Апрель 1897. Кн. 4. С.

836–841. 3) [Рец.:] Сборник Т. Филиппова. СПб. 1896 // Там же. Июнь 1897. Кн. 6. С. 856–860. 4) [Рец.:] Кн. Э. Э. Ухтомский. Путешествие на Восток Е. И. В. Государя Наследника Цесаревича. Петербург — Лейпциг, 1893–94 // Там же. 1894. Кн. 9. С. 395–398. — См.: Tschi II // Abt. D / 63–66.

[803] См. прим. 116 к письмам Чижевского Флоровскому за 1926–1932 г. в наст. изд. В гейдельбергском архиве Чижевского также сохранился следующий немецкоязычный текст: «Г. Флоровский. Забытая программа «Чтений о Богочеловечестве» Вл. Соловьева». — См.: Tschi II // Abt. D / 17.

[804] *Гроссман Л.* Достоевский и правительственные круги 70-х годов // Литературное наследство. № 15. М., 1934. С. 83–123. В Приложении 1 этого издания были опубликованы все письма Победоносцева к Достоевскому (С. 124–149).

[805] Church History Department — кафедра истории церкви (*англ.*).

[806] Письмо написано на открытке с видом St. Boniface Episcopal Church, Siesta Key, Sarasota, Florida.

[807] *Глинский Б. Б.* Константин Петрович Победоносцев. (Матеріалы для біографіи) // Исторический вестник. Апрель 1907. № 4 (CVIII). С. 247–274.

[808] «Основа» — первый общественно-политический и литературный украинский ежемесячный журнал, который с января 1861 г. по сентябрь 1862 г. издавал в Петербурге на русском и украинском языках П. А. Кулиш (в сотрудничестве с В. М. Белозерским и Н. И. Костомаровым).

[809] *Кулиш П. А.* Заметки и наброски Н. В. Гоголя для драмы из украинской истории // Основа. СПб., 1861. № 1. С. 116–120.

[810] «Русская беседа» — московский журнал славянофильского направления (1856–1860), издававшийся А. И. Кошелевым с участием Т. И. Филиппова, П. И. Бартенева, М. А. Максимовича и И. С. Аксакова.

[811] В гейдельбергском архиве Чижевского сохранилась стенограмма его доклада «Русская литература на рубеже 19–20 столетий и её идеологическне предпосылки» на конференции преподавателей русского языка Австрии в Лангенлойсе: Tschi II // Abt. B / 524.

[812] См. прим. 550.

[813] См. прим. 524.

[814] См. прим. 621.

[815] См. прим. 263.

[816] Geistesgeschichte — духовная история, история мысли (*нем.*). См. прим. 550.

[817] См. прим. 623.

[818] *Tschižewskij D.* Unbekannte Epigramme Vjačeslav Ivanovs // Die Welt der Slaven. 1960. Jg. 5. H. 3–4. S. 415–417

[819] *Kadic A.* Vladimir Soloviev and Bishop Strossmayer // The American Slavic and East European Review. Vol. 20 (1961). Nr. 2. P. 163–188. 1961.

[820] Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938) — русский лингвист, культуролог и этносоциолог, один из основателей евразийского движения и Пражского лингвистического кружка, основоположник фонологической школы в современном языкознании, сын философа С. Н. Трубецкого, друг Д. И. Чижевского. В личном архиве Чижевского сохранились письма Н. С. Трубецкого. — См.: Письма Н. С. Трубецкого Д. И. Чижевскому (1934–1936). Публикация В. Янцена / Дмитрий Чижевский и европейская культура. Под ред. Р. Мниха и Ю. Урбан. Дрогобич — Siedlice 2010. С. 287–297.

[821] Союз преподавателей славистики высших учебных заведений Федеративной Республики Германии и Западного Берлина был создан 8 января 1962 г. в Гейдельберге. Чижевский был избран его первым президентом (1962–1965).

[822] Замысел издания остался нереализованным.

[823] *Tschižewskij D.* Anfänge des russischen Futurismus (Heidelberger Slavische Texte. 7). Wiesbaden 1963.

[824] Замысел издания остался нереализованным.

[825] Речь идет о многократно переиздававшемся трехтомнике «Очерки по истории русской культуры» П. Н. Милюкова.

[826] *Забелин И. Е.* История русской жизни с древнейших времен. Т. 1. М., 1876; Т. 2. М., 1879.

[827] *Součkova Milada*. The Czech Romantics. ’s-Gravenhage: Mouton & Co 1958

[828] Чижевский в 1961 г. познакомился с младшей дочерью К. К. Случевского Александрой Константиновной Случевской-Коростовец (1890–1976) и обсуждал с ней возможности издания «Загробных песен» и материалов из архива поэта. Издать их удалось только в 1968 г.: *Случевский К. К.* Забытые стихотворения. Mit einer Einführung von *Dimitrij Tschizewskij*, einigen dem Dichter gewidmeten Gedichten, einem Aufsatz V. Brjusovs und drei Abbildungen herausgegeben von *Hans-Jürgen zum Winkel*. (Slavische Propyläen, Bd. 16). München: Wilhelm Fink Verlag 1968. Чижевский написал к этому изданию введение «К. К. Случевский как поэт» (S. 9–18), а в его архиве сохранились подготовительные материалы к этому изданию, в частности, отрывок из воспоминаний А. К. Случевской-Коростовец. — См.: Tschi II // Abt. D / 134, 162.

[829] Речь идет о рукописи А. Белого «Выборка стихов» (из «Пепла» и «Золота в лазури», как обозначено в каталоге — но рукопись имеет название «Звезда. Знания» и датируется согласно приложенному к ней письму-доверенности А. Белого 1921 г.), хранящейся в Базельской университетской библиотеке среди материалов личного архива швейцарского протестантского богослова Фрица Либа. — См.: F. Lieb // Nachl 043, K 6. Известные стихи А. Белого упорядочены, отредактированы и даже

названы в этой рукописи иначе, чем в первых публикациях. О намерении опубликовать ее Чижевский сообщает Либу в письме от 6 апреля 1960 г.: «Хочу опубликовать рукопись Белого. Вопрос лишь в том, к какому времени она относится». — См.: F. Lieb Nachl 043, Aa 252 / 110.

[830] Марианна Владимировна Веревкина (1860–1938) — русско-швейцарская художница-экспрессионистка, подруга А. Г. Явленского. Чижевский вел с ее племянником А. П. Веревкиным переговоры о публикации ее воспоминаний. — Tschi II // Abt. C / Buchstabe V / Mappe 5: Verevkin A. P.

[831] Пауль Клее (Klee, 1879–1940) — швейцарский живописец и график. Будучи сыном немецкого музыканта, свое детство провел в Швейцарии. С 1906 г. обосновался в Мюнхене, где входил в объединение «Синий всадник». Здесь подружился с Альфредом Кубином, Василием Кандинским и Августом Маке. С 1921 по 1930 г. преподавал в «Баухаузе» в Веймаре и Дессау, в 1930–1933 гг. занимал должность профессора Художественной академии в Дюссельдорфе, в 1933 г. переселился в Берн. В 1937 г. в ходе кампании против «извращенного искусства» его картины, находившиеся в Германии, были конфискованы.

[832] Marianne Werefkin 1860–1938. Ausstellungskatalos. Städtisches Museum Wiesbaden 1958. *Fäthke Bernd*. Marianne Werefkin: Leben und Werk. München 1988.

[833] Чижевский входил в редакцию журнала в 1930–1932 гг. См. в наст. изд. прим. 124 к письмам Чижевского к Флоровскому за 1926–1932 гг.

[834] *Tschižewskij D.* Neues über die Philosophie im alten Rußland // Archiv für die Geschichte der Philosophie. Berlin 1961. Bd. 43. H. 2. S. 209–213.

[835] Замысел публикации забытых статей М. Штирнера не был реализован.

[836] Дмитрий Сергеевич Лихачев (1906–1999). Причины явной личной неприязни Д. И. Чижевского к заслуженному исследователю древнерусской культуры нам пока неясны. Ср. прим. 663.

[837] *Лихачев Д. С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М., 1958. Именно эту работу Чижевский цитирует в своей статье «Были ли в древней Руси настоящие мистики?»: «Ср. отличное и свободное от предрассудков описание того времени у Д. С. Лихачева» (S. 308).

[838] *Tschižewskij D.* Gab es im alten Rußland echte Mystiker? // Evangelische Theologie. 1962. 22. Jg. H. 6. S. 304–309.

[839] *Tschižewskij D.* Victoria Pleyer. Das russische Altgläubigentum. Geschichte, Darstellung in der Literatur. München 1961, 194 S. (= Slavische Beiträge, hgb. von A. Schmaus u. a. Band 4) // Zeitschrift für slavische Philologie. Berlin, 1963. Bd. 31. H. 1. S. 190–196.

[840] *G. Hinz* (Hrsg.). Aus der Geschichte der Universität Heidelberg und ihrer Fakultäten. Sonderband der «Ruperto-Carola» aus Anlaß des 575-jährigen

Bestehens der Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg. Heidelberg: Brausdruck 1961.

[841] Заседание, посвященное основанию исследовательской группы «Евреи в славянских странах», состоялось в институте славистики 17 июля 1961 г. — См.: Tschi II // Abt. A. / Chronik des Slavischen Instituts der Universität Heidelberg.

[842] Anregung — инициатива, идея (*нем.*).

[843] Ричард Нельсон Фрей (Frye, 1920 г. р.) — в то время профессор иранистики Гарвардского университета.

[844] Имеется в виду IV-й Международный съезд славистов в Москве (1–10 сентября 1958 г.), на котором Д. С. Лихачев сделал доклад «Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России». Этот доклад был напечатан в виде брошюры — см. прим. 665.

[845] Так в тексте. *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. Отв. ред. *Л. В. Черепнин*. М., 1960.

[846] *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. Отв. ред. *Д. С. Лихачев*. М.; Л., 1960.

[847] *Флоровский А. В.* Первый русский печатный букварь для иностранцев 1690 г. // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); Отв. ред. Н. А. Казакова. М.; Л., 1961. Т. XVII. С. 482–494.

[848] Отец Иоанн Мейендорф (1926–1992) — выпускник Сорбонны и Св. Сергиевского института в Париже, впоследствии декан Св. Владимирской семинарии в Крествуде (под Нью-Йорком). Автор ряда трудов по истории и догматике русской православной церкви, а также монографии о Григории Паламе и перевода его творений (Париж, 1959). (М. Р.)

[849] *Meyendorff Jean*: Introduction a l'étude de Grégoire Palamas. (Patristica Sorbonensia. No. 3). Paris: Editions du Seuil, 1959.

[850] *Meyendorff Jean*: St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. (Maitres spirituels. No. 20). Paris: Editions du Seuil, 1959.

[851] *Palamas Grégoire*: Défense des saints hésychastes. I–II. Introduction, texte critique, traduction et notes par *Jean Meyendorff*. Louvain 1959.

[852] См. прим. 561.

[853] *Sommer E. F.* Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin († 12. Juli 1952) // Orientalia Christiana Periodica. 1958. Bd. XXIV. S. 129–141.

[854] См. прим. 577.

[855] *Smolitsch I.* Geschichte der Russischen Kirche. 1700–1917. Bd. I. Leiden 1964.

[856] *Проф. прот. В. Зеньковский*. Н. В. Гоголь. Париж, 1961.

[857] Владимир Францевич Эрн (1882–1917) — русский философ и публицист, профессор Московского университета, один из создателей и ру-

ководителей (вместе с В. П. Свенцицким) «Христианского братства борьбы», друг П. А. Флоренского.

[858] Валентин Павлович Свенцицкий (1882–1931) — православный священник, богослов, философ, писатель, один из создателей и руководителей (вместе с В. Ф. Эрном) «Христианского братства борьбы».

[859] Новейшие исследования показывают, что на самом деле никакого политического «альянса» между П. А. Флоренским и деятелями «Христианского братства борьбы» не было. Эрн и Свенцицкий были искренне поражены проповедью «Вопль крови» и последовавшим за ней арестом Флоренского. — См.: Из наследия П. А. Флоренского. К истории отношений с Андреем Белым / Подгот. текста игумена Андроника (А. С. Трубачева); О. С. Никитиной, С. З. Трубачева, П. В. Флоренского, Е. В. Ивановой, Л. А. Ильюниной. Вступ. ст. и коммент. Е. В. Ивановой и Л. А. Ильюниной // Контекст. Литературно-теоретические исследования 1991. Отв. ред. А. В. Михайлов. М., 1991. С. 3–99.

[860] Датировка года — по связи содержания (посылка книг по просьбе Флоровского на адрес Harvard Divinity School и др.) с письмом о. Георгия от 8 июня 1961 г.

[861] В хронике института славистики визит проф. Герты Хютль-Вертс и проф Джеймса О. Ферелла отмечен 13 июня 1961 г. — См.: Tschi II // Abt. A. / Chronik des Slavischen Instituts der Universität Heidelberg.

[862] *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.). Отв. ред. Л. В. Черепнин. М., 1960.

[863] См. прим. 667.

[864] *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. М., 1887. Николай Федорович Каптерев (1847–1917) — историк церкви, профессор Московской духовной академии.

[865] *Зеньковский В. В.* Н. В. Гоголь в его религиозных исканиях // Христианская мысль. Киев, 1916. № 1. С. 26–57, № 2. С. 5–17, № 3. С. 5–19, № 5. С. 3–19, № 7–8. С. 3–19, № 10. С. 60–73, № 12. С. 39–55. См. прим. 40 к письмам Д. И. Чижевского Флоровскому (1926–1932) в наст. изд.

[866] Возможно, опечатка: на самом деле опера гамбургского композитора Иоганна Маттесона (1681–1764) «Борис Годунов» была написана в 1710 г., что и отмечено в заглавии краткой заметки Чижевского, посвященной этой опере: *Tschižewskij D.* Eine Oper «Boris Godunov» aus dem 18. Jahrhundert // Zeitschrift für slavische Philologie. Berlin 1962. Bd. XXX. H. 2. S. 237–242.

[867] Пауль Флемминг (Flemming, 1609–1640) — немецкий поэт раннего барокко, автор цикла стихов о России и духовных песен, один из участников посольства герцога Фридриха III Гольштинского в Московское царство (1634) и в Персию (1635) с целью открытия новых торговых путей.

[868] Адам Олеарий (Olearius, Ölschläger, 1599–1671) — немецкий писатель, географ, математик, дипломат, секретарь посольства герцога Фридриха III Гольштинского в Москву и Персию, автор «Описания путешествия гольштинского посольства в Московию и Персию», изданного в Шлезвиге (1647) и являющегося одним из важнейших иностранных источников по русской истории XVII в.

[869] Рихард Фосс (*Voss,* 1851–1918) — немецкий драматург.

[870] *Voss Richard*. Der Mohr des Zaren. Schauspiel in 5 Aufz. Nach einem Fragment von Puschkin. Frankfurt a. M., 1883.

[871] Все три замысла остались нереализованными. Не написав книги об эмблематике, Чижевский все же основал вместе с Э. Бенцем серию «Emblematisches Cabinet», в которой до сих пор выходят переиздания классических произведений эмблематической литературы.

[872] Матвей Флаций Иллирик (Flacius Illiricus, 1520–1575) — деятель немецкой Реформации хорватского происхождения.

[873] Иероним Пражский (1367–1416) — сподвижник Я. Гуса, обучавшийся в Гейдельберге, Кельне, Праге, Париже, Оксфорде и погибший мученической смертью.

[874] Джон Виклеф (Wycliffe, 1324–1384) — английский богослов, предшественник европейской протестантской Реформации.

[875] *Mirković M.* Matija Vlačić Ilirik. Zagreb, 1960.

[876] См. прим. 350.

[877] Айвар Спектор (Ivar Spector, 1898–?) — американский историк, профессор Вашингтонского университета, автор работ о русской культуре и революционном движении: «Золотой век русской литературы» (1943), «История России для начинающих» (1946), «Введение в русскую историю и культуру» (1954), «Советский Союз и мусульманский мир: 1917–1956» (1956), «Первая русская революция: ее влияние на Азию» (1962).

[878] Дональд Уоррен Тредгольд (Treadgold, 1922–1994) — профессор русской истории Вашингтонского университета, автор книг: «Ленин и его противники» (1955), «Великая сибирская миграция» (1957), «Россия 12 в.» (1959), «Развитие СССР» (1964), «Советы и китайский коммунизм» (1967) и др. Состоял в переписке с Д. И. Чижевским.

[879] Марк Шефтель (Szeftel, 1902–1985) — профессор истории Вашингтонского университета (по словам М. И. Раева, он был прообразом профессора Пнина у В. Набокова). — См.: *Diment Galya*. Pniniad: Vladimir Nabokov and Marc Szeftel. University of Washington Press 1997.

[880] Юрий Павлович Иваск (1907–1986) — поэт, аспирант Д. И. Чижевского в Гарвардском университете, профессор русской литературы в Амхерстском колледже.

[881] Scientific Russian — научный русский язык (*англ.*).

[882] Николай Николаевич Поппе (1897–1991) — русский лингвист немецкого происхождения, этнограф, специалист по алтайским языкам, монголоведению и тюркологии. Оказавшись во время войны на оккупированной территории, эмигрировал в Германию, а после войны в США, где был профессором Вашингтонского университета.

[883] *Модестов Евг. Г. [Иванов Б. И.].* П. А. Флоренский в его советские годы // Мосты. 1959. кн. 2. С. 419–434.

[884] *Сабанеев Л.* Воспоминания о Скрябине. М., 1925.

[885] Алексей Иванович Введенский (1861–1913) — русский богослов, философ, публицист, заведующий кафедрой систематической философии и логики Московской духовной академии.

[886] Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828–1891) — русский религиозный философ, профессор Московской духовной академии. Во время учебы в академии получал стипендию имени митрополита Платона, особенностью которой было право на ношение почетной фамилии «Платонов». Автор диссертации «Религия, ее сущность и происхождение» (1879).

[887] *Введенский А. И.* Вера в Бога, ее происхождение и основание. Положительное решение вопроса в связи с историко-критическим изучением его в текущем столетии. М., 1891.

[888] *Введенский А. И.* Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1: Основные вопросы философской истории естественных религий (Prolegomena). Религии Индии. М., 1902.

[889] *Лосев А. Ф.* Гомер. М., 1960.

[890] Аллюзия на слова популярной песни на музыку М. Глинки и слова А. Дельвига.

[891] Датировка года — по связи содержания (статья Евг. Модестова и воспоминания Л. Л. Сабанеева о Флоренском) с письмами о. Георгия от 28 июня и 1 июля 1961 г.

[892] Рудольф Аитцетмюллер (Aitzetmüller, 1923–2000) — австрийский славист, доцент Гейдельбергского (1962–1963), профессор Тюбингенского (1963–1967) и Вюрцбургского университетов (1967–1991).

[893] *Aitzetmüller R.* (Hrsg.). [Šestodnev]: Das Hexæmeron des Exarchen Johannes. Bd. I–VII. Graz, 1958–1975.

[894] См. прим. 617.

[895] Вильгельм Финк (1889–1991) — мюнхенский издатель, плодотворно сотрудничавший с Чижевским и предполагавший издать трехтомник его избранных статей. В свет вышел только второй том (1972), посвященный чешской и словацкой культуре. При поддержке Финка Чижевский основал две серии: «Forum slavicum» и «Slavische Propyläen», а друзья, ученики и коллеги издали у Финка юбилейный сборник к его 70-летию «Orbis scriptus» (1966).

[896] «Новое Русское Слово» — еженедельная русскоязычная газета, выходящая в Нью-Йорке с 1910 г.

[897] Описка: речь идет о П. А. Флоренском.

[898] См. прим. 602.

[899] Лев Александрович Зандер (1893–1964) — философ, ученик В. Виндельбандта, последователь и популяризатор учения о. С. Булгакова, публицист, художник и иконописец, один из основателей РСХД, его секретарь в Прибалтике, а затем и генеральный секретарь, видный деятель экуменического движения, почетный доктор богословия Марбургского университета, доцент, профессор и почетный доктор Православного богословского института в Париже, где преподавал логику, педагогику и обличительное богословие, а также был финансовым секретарем и библиотекарем. Автор работ о Достоевском, о миросозерцании о. Сергия Булгакова и экуменизме. Здесь явно имеется в виду необработанность темы шеллингианства в книге Зандера «Бог и мир: миросозерцание отца Сергия Булгакова» (1948).

[900] Замысел издания такого сборника статей Д. И. Чижевского у Финка остался нереализованным.

[901] Письмо написано на бланке с изображением гор и озера.

[902] Автор работы — женщина: Виктории Плейер. См. прим. 667.

[903] *Malia M.* Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism 1812–1855. Harvard University Press, 1961. Мартин Эдвард Малиа (Malia, 1924–2004) — профессор русской истории Калифорнийского университета в Беркли. (М. Р.)

[904] Ричард Пайпс (Pipes, 1923 г. р.) — заслуженный профессор русской и советской истории Гарвардского университета, автор многочисленных трудов по русской истории, по истории революции 1917 г., а также биографии П. Б. Струве. (М. Р.). Член Национального совета безопасности, советник президента Р. Рейгана по вопросам СССР и Восточной Европы (1981–1982).

[905] См. прим. 315.

[906] Nicholas I and the Official Nationality in Russia, 1825–1855. By *Riasanovsky Nicholas V.*. Berkeley: University of California Press 1959.

[907] См. прим. 263.

[908] *Florovsky G.* The Concept of Creation in Saint Athanasius // Studia Patristica. 1962. Vol. 6. Part 4. P. 36–57.

[909] *Florovsky G.* The Last Things and the Last Events // The Theologie of Emil Brunner. Ed. By *Charles W. Kegley*. New York — London, 1962. P. 207–224. См. также примеч. 480.

[910] *Florovsky G.* Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje. The Anthropomorphites in the Egyptian Desert II // Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his seventy-fifth Birthday. Vol. I. American Acad-

emy for Jewish Research. Jerusalem, 1965. P. 275–310. Первая часть этой работы была опубликована в Мюнхене в 1960 г. в материалах XI-го Византологического конгресса.

[911] *Florovsky G.* The Problem of Old Russian Culture // Slavic Review. Vol. 21. 1962, № 1, March. P. 1–15. Там же напечатаны: комментарии Н. Андреева (с. 16–23), Дж. Биллингтона (с. 24–34) и ответ Флоровского (с. 35–42). Затем эту статью Флоровского прокомментировал Д. С. Лихачев: *Likhachev D. S.* Further Remarks on the Problem of Old Russian Culture // Slavic Review (March 1963). Vol. 22. No. 1. P. 115–120.

[912] См. прим. 621.

[913] См. прим. 550.

[914] *Tschižewskij D.* Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen. Bd. I: Einführung. Anfänge des slavischen Schrifttums bis zum Klassizismus. Bd. II: Von der Romantik bis zur Moderne. Berlin, 1968. Ср. прим. 6.

[915] Такой работы среди печатных трудов Д. И. Чижевского нет.

[916] Такой рецензии среди печатных трудов Д. И. Чижевского нет.

[917] *Harder J.* Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche. München: Chr. Kaiser Verlag 1961. Ханс Гардер (Harder, 1903–1987) — русский немец, писатель, религиозный социалист, историк, профессор социальных наук в университете города Вупперталь. Состоял в переписке с Д. И. Чижевским.

[918] См. прим. 649.

[919] *Малинин В. Н.* Десять слов [Иоанна Златоуста из] Златоструя XII в. СПб., 1910

[920] См. прим. 602.

[921] Иван Алексеевич фон Гарднер (Johann von Gardner, 1898–1984) — композитор, музыковед, секретарь Севастопольского епископа Вениамина (1919–1920), с 1920 г. в эмиграции в Югославии, в 1931 г. переехал на Карпатскую Русь, где в 1936 г. принял монашеский постриг с именем Филипп. Был священником в Вене (1938–1942) и Берлине (1942), где был возведен в сан епископа и работал в управлении Русской Зарубежной Православной Церкви. В 1945 г. женился, сняв с себя епископский сан. После войны работал в церковных хорах Баварии, преподавал русскую литургику в Мюнхенском университете, где защитил диссертацию о церковном пении (1965).

[922] Митрополит Вениамин (в миру: Иван Афанасьевич Федченков, 1882–1961) — выпускник Санкт-Петербургской Духовной академии, инспектор Православного богословского института в Париже (1925–1930), где преподавал пастырское богословие, литургику, сектоведение, церковно-славянский язык, частично Ветхий Завет и был наставником церковного пения. После разрыва отношений между Русской зарубежной православной церковью и Московской патриар-

хией остался в юрисдикции Москвы, возглавив «патриаршию фракцию» в церковной жизни эмиграции, затем был направлен в США. После войны получил назначение в Ригу (где стал митрополитом) и, наконец, в Ростов на Дону.

[923] *Böss O*. Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München. Bd. XV. Wiesbaden 1961. (M. P.)

[924] *Lackner M*. Geistfrömmigkeit und Enderwartung Studien zum preußischen und schlesischen Spiritualismus, dargestellt an Christoph Barthut und Quirin Kuhlmann. Stuttgart 1959.

[925] См. прим. 589.

[926] Евгений Тавернье (Eugène Tavernier, 1854–1928) — переводчик «Трех разговоров» Вл. Соловьева на французский язык (1916). Соловьев написал ему 15 писем (1888–1898). — См.: *Соловьев Вл*. Письма. Т. IV. Под ред. Э. Л. Радлова. Петербург: Изд. «Время», 1923. С. 183–228.

[927] Екатерина Владимировна Романова, в замужестве — Селевина (1855–1928) — двоюродная сестра Вл. Соловьева по материанской линии, в 1873 г. — его невеста. Флоровский, очевидно, имеет в виду письмо Соловьева от 19 июня 1873 г., в котором шла речь о темноте и перспективах просвещения русского народа. — См.: Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. III. Под ред. Э. Л. Радлова. С.-Пб., 1911. С. 79–80. См. также: *Ремизов А. М*. Философская натура: Владимир Соловьев — жених // Современные записки. Париж, 1938. № 66. С. 193–204.

[928] Дмитрий Николаевич Стремоухов (1902–1961) — профессор славистики в Сорбонне, автор работы о Владимире Соловьеве (*D. Stremoukhoff*. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Strasbourg, 1935). (М. Р.)

[929] *Zdenek V. David*. The Formation of the Religious and Social System of Vladimir Soloviev. Ph. D. diss., Harvard University, 1960.

[930] Петр Николаевич Савицкий (1895–1968) — ученик П. Б. Струве, экономист, географ, социолог, один из основателей евразийского движения, в эмиграции жил и преподавал в различных русских и чешских учебных заведениях в Праге. Чижевский состоял в переписке с П. Н. Савицким и под псевдонимом «Портнов» сотрудничал в изданиях евразийского движения. Повторный арест Савицкого (первое свое заключение он с 1945 по 1955 г. отбывал в мордовских лагерях, а в 1956 г. вернулся в Прагу) был связан с публикацией в Париже сборника его стихов «Посев», в котором затрагивалась «лагерная тема». Г. В. Флоровский также состоял в переписке с П. Н. Савицким с 1927 по 1964 г. — См.: Flor. // Boxes 12–26.

[931] См. прим. 666.

[932] Ханс-Бернд Гардер (Harder, 1934–1996) — немецкий славист, исследователь трагедийного жанра в русском классицизме и влияний Шиллера

в России, приват-доцент Франкфуртского (1966), профессор Марбургского университета (1967–1996). Состоял в переписке с Д. И. Чижевским.

[933] Семинар в Гейдельберге по старочешской прозе (Штитный, Хельчицкий) Чижевский проводил вместе с И. Шрёпфером в зимнем семестре 1961/1962 гг. — См.: Материалы. С. 752. Томаш Штитный (Štítný, ок. 1333 — ок. 1405) — чешский писатель, создатель первых прозаических произведений на чешском языке, в своем творчестве проповедовавший христианскую мораль и идею нравственного самоусовершенствования. Петр Хельчицкий (Chelčický, 1390–1460) — чешский писатель гуситского периода, идеолог общины «Богемских братьев», автор пацифистского трактата «Сеть веры».

[934] Речь идет о переводах «Пампедии» и «Панавгии». См. прим. 266.

[935] См. прим. 263.

[936] Датировка года — по связи содержания (посылка «Истории русской литературы» на английском языке) с открыткой Д. И. Чижевского от 20 февраля 1962 г.

[937] См. прим. 576.

[938] См. прим. 589.

[939] *В.* [*Победоносцев К. П.*] Русские листки из-за границы: VIII. Воровской ужин // Гражданин: Газета — журнал политический и литературный. СПб. 1873. № 36. С. 974–976.

[940] <American> Academy for Jewish Research — Американская Академия еврейских исследований (*англ.*) была основана в Иерусалиме в 1920 г. (М. Р.)

[941] См. прим. 738.

[942] Софроний Евсевий Иероним Стридонский (347–420) — создатель канонического латинского текста Библии. В католической традиции почитается как святой, в православной — как блаженный.

[943] Епифаний Кипрский († 403) — один из ранних отцов церкви, автор книги «Панарион» («Ящик с противоядиями», 375–377), посвященной разбору различных ересей (латинское название книги — «Adversus haereses» — «Против ересей»). В сочинениях Епифания немало ошибок и хронологических неточностей, что заставляло историков церкви относиться к его сообщениям с большой долей скепсиса. И сам о. Георгий писал о нем: «Он не был богословом, но любил судить о вере. В историю богословия он входит именно как подозрительный критик и обличитель. И в этом качестве заслуживает внимания, — более всего по своему участию в оригенистических спорах». — См.: *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV века. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж, 1931. С. 200.

[944] «Церковно-общественный Вестник» — еженедельный журнал, выходивший в Санкт-Петербурге с 1874 по 1886 г. под ред. А. И. Поповицкого (1826–1904).

945 <World Conference> of Faith and Order — периодические конференции всемирного экуменического движения «Вера и Устройство <порядок>» (*англ.*). Первая конференция состоялась в Лозанне в 1927 г., на которой русскую церковь представлял о. Сергий Булгаков. Флоровский принимал участие в этом движении со второй его конференции, проходившей в Эдинбурге с 3 по 18 августа 1937 г., где его выбрали председателем подсекции по вопросам духовенства, а также членом «Комитета четырнадцати» — главного исполнительного комитета для выработки проекта конституции и организации Всемирного Совета Церквей. По словам биографа Флоровского Э. Блейна, «с избранием в Комитет четырнадцати Флоровский оказывается на самой вершине экуменического движения — положение, которое будет неизменно сохраняться на протяжении четверти века». — См.: *Блейн Эндрю*. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. С. 70.

946 Петер Бойенс был молодым аспирантом Чижевского, занимавшимся темой «Ницше в России». По словам бывшего ассистента Чижевского Вольфганга Буша (телефонный разговор 17 июля 2010 г.), это был один из немногих трагических случаев, когда одаренный и проделавший большую подготовительную работу ученик Чижевского не смог защитить диссертацию: П. Бойенс был альбиносом и страдал болезнью глаз, в конечном счете сделавшей невозможной дальнейшую работу над диссертацией. Последующая судьба Бойенса нам неизвестна. В личном архиве Х-Г. Гадамера в Марбахе сохранилось письмо Чижевского от 23 января 1965 г., посвященное этому его ученику: «Дорогой Гадамер! Один мой студент, Петер Бойенс, собравший в течение почти двухлетнего пребывания в Финляндии и Ленинграде весь материал по теме «Ницше в России», подает прошение о стипендии. — Коллега Шлехта дал ему рекомендацию, считает, однако, что было бы полезным, если бы господин Бойенс получил от Вас хотя бы небольшое подтверждение о том, что он у Вас работал. — Господин Бойенс очень трудолюбив и надежен и собрал уже, собственно, весь материал по своей теме. Поскольку Вы его, возможно, забыли, я попросил его предоставить что-либо, что могло бы освежить Вашу память о нем. Он принес мне прилагаемый к сему письму реферат, содержащий и Ваше суждение. — Господин Шлехта сказал определенно, что от Вас ему не нужно обстоятельного разбора, а только такая вот заметка. Очень прошу Вас продиктовать таковую *как можно скорее* и оставить ее в секретариате института философии, чтобы наш ассистент господин Фаас или сам господин Бойенс могли забрать ее, по возможности, во вторник или среду. — Был бы Вам очень признателен за поддержку нашего действительно одаренного студента. К сожалению, он вынужден был прервать свою учебу на несколько се-

местров из-за тяжелой болезни глаз, которая только сейчас позволила ему вернуться к обработке своего материала. — С сердечными приветами, Ваш Дмитрий Чижевский». — Gadamer.

[947] Фаддей Францевич Зелинский (1859–1944) — филолог-классик польского происхождения, поэт-переводчик, историк античной культуры, профессор Петербургского (1885–1920) и Варшавского (1921–1939) университетов. Чижевский встречался с ним лично. Вот что он писал из Праги 14 февраля 1928 г. своей немецкой знакомой Фердинанде Гоман: «Я немного позанимался польским языком. В том числе и потому, что здесь был польский филолог (работавший прежде в Петербурге) Ф. Зелинский и прочел несколько докладов, содержательно, может быть, и не очень ценных, но внешне весьма прекрасных. Не очень ценны они были потому, что говорил он не о своей специальности, а об общих вещах — например, об атеизме, который хотел бы связать с душевными заболеваниями. Мысль эта была развита неглупо, хотя для современности она может прозвучать весьма еретически. Причем душевная болезнь (μανια) рассматривалась не в отрицательном или презрительном смысле. Сопоставление примеров может прозвучать несколько странно: Ницше, Достоевский, Мицкевич (великий польский поэт), Магомет (!), Лукреций. Таким образом, классическая филология, делает людей если и не умными, то, по меньшей мере, мудрыми. Вот и Зелинский говорил мудро, хотя кое в чем и ощущалась слабина». — См.: Homann.

[948] *Зелинский Ф. Проф.* Из жизни идей. Т. III: Соперники христианства. СПб., 1907.

[949] Речь идет о незавершенном полном собрании сочинений Ф. Ницше под редакцией Ф. Ф. Зелинского, С. Л. Франка, Г. А. Рачинского, Я. А. Бермана, начатом в 1909 г. (вышло 4 тома).

[950] *Зелинский Ф. Ф.* Фридрих Ницше и античность // Всеобщий ежемесячник. 1911. № 12. С. 13–27.

[951] *Флоровский Г. В.* [Рец. на:]. Фридрих Ницше. Полное собрание сочинений. Т. I. Москва, 1912 // Известия Одесского Библиографического общества при Императорском Ново-Российском университете. Т. 1. № 6. С. 227–228.

[952] Герасимов Николай Игнатьевич (1871–?) — журналист и переводчик, автор книги «Ницшеанство» (М., 1901). Выходные данные его книги «Сверхчеловек», к сожалению, выяснить не удалось.

[953] Датировка года — по связи содержания (предстоящий визит Флоровских в Гейдельберг) с письмом о. Георгия от 22 июля 1962 г.

[954] Поиски неизвестных славянских рукописей в западногерманских библиотеках стали важным направлением исследований Чижевского и сотрудников его института, непосредственно связанным с расширившимися в начале 60-х гг. издательскими возможностями Чижевского.

Регулярные отчеты о поездках в Вольфенбюттель, Марбах и другие города и библиотеки ФРГ становятся с 1962 г. постоянной рубрикой хроники мероприятий и событий в институте. Тема эта была озвучена и в речи Чижевского по случаю избрания его действительным членом Гейдельбергской академии наук: «Важнейшей новой задачей, над которой я работаю с начала 1962 года вместе с сотрудниками института, является учет славянских и связанных со славянским миром рукописей в библиотеках Федеративной Республики. С этой целью я с некоторыми сотрудниками уже в 1961 году предпринял различные поездки. Следует побывать еще и во многих других библиотеках, прежде всего — в многочисленных монастырских и дворянских библиотеках, доступ к которым, очевидно, существенно могла бы облегчить мне моральная поддержка Академии». — См.: Материалы. С. 73.

955 Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters. Nach der Ausgabe von D. Abramovič neu herausgegeben von *Dmitrij Tschiževskij*. (Slavische Propyläen, Bd. 2). München: Eidos-Verlag 1964. XII, 235 S.

956 По инициативе Ханса-Георга Гадамера (1900–2002) с 29 июля по 1 августа 1962 г. в Гейдельберге был проведен международный гегелевский конгресс, целью которого было создание нового «Международного гегелевского объединения» в противовес основанному в 1953 г. Вильгельмом Раймундом Байером (Beyer, 1902–1990) в Нюрнберге «Немецкому обществу Гегеля», конституировавшемуся на 2-м Международном гегелевском конгрессе во Франкфурте на Майне (1958) в «Международное общество Гегеля», ориентированное на марксистскую версию гегельянства. Исследователь биографии Чижевского Вернер Кортхаазе в конце 90-х гг. прошлого века взял интервью у Х.-Г. Гадамера, в котором постарался выяснить роль Чижевского на этом конгрессе. На этот вопрос Гадамер ответил следующим образом: «Когда он [Гадамер] решил основать летом 1962 года «Международное объединение по поддержке изучения гегелевской философии», чтобы что-то противопоставить уже существовавшему, но сомнительной политической ориентации «Обществу Гегеля», ему пришлось долго убеждать Чижевского, прежде чем он поставил свою подпись под воззванием о создании этого нового объединения. Но подпись эта была очень важна, поскольку Чижевский был членом правления основанного в 1930 году в Нидерландах, в Гааге «Международного гегелевского союза». Надо было продемонстрировать преемственность. Еще бывший тогда в живых исседователь Гегеля Герман Глокнер (1896–1979), тоже принадлежавший к правлению «Международного гегелевского союза», скомпрометировал себя во времена господства Гитлера и вопрос о его участии в основании нового объединения не стоял. Еще один член правления «Международного гегелевского союза», неогегельянец Рихард Кронер (1884–1974), находился в эмиграции в США.

В конце концов Чижевский все же подписал воззвание. Но никогда не принимал активного участия в деятельности этого философского объединения, хотя и был очень хорошим знатоком Гегеля. После Второй мировой войны Гегель его больше не интересовал. Чижевский, правда, принял участие в первом конгрессе этого руководимого Гадамером объединения, но докладов в нем не читал». — См.: *Кортгаазе Вернер*. Від Меланхтона до Коменського і Чижевського. Ред. Р. Мниха і є. Пшеничного. Дрогобич — Київ, 2005. С. 276–277. Хотя о конгрессе Чижевский писал своим знакомым довольно лапидарно, из этих писем довольно ясно следует, что интереса к Гегелю и особенно к славянскому гегельянству он после войны отнюдь не утратил. Так, 7 августа 1962 г. он писал В. Вайнтраубу: «Здесь был конгресс памяти Гегеля. Масса народа, в том числе американцы. И очень усердные посетители и слушатели, хотя, вероятно, многие ничего не понимали! Очевидно, начинается философское поветрие. Было кое-что интересное, но заседания (в страшную жару) продолжались от 9 часов утра с небольшим перерывом до 7 часов вечера, а были и вечерние доклады для публики. Кстати, один издатель собирается издать сборник текстов славянских гегельянцев. Надо приготовить. У меня есть очень многое (даже Либельт и Кремер)». — См.: Weintraub.

957 В. В. Зеньковский был учителем Чижевского в Киевском университете (1913–1918) и оказал большое влияние на его научное становление (особенно своими ранними статьями о Гоголе, а также совместной работой над философскими идеями Шиллера). Почти все эти 50 лет они состояли в переписке, из которой найдены пока только 78 писем и открыток о. Василия к Чижевскому за 1948–1962 гг., а также книги о оттиски В. В. Зеньковского с дарственными надписями за 30–60 гг. — См.: Richter; Tschi IIa // Janzen; Tschi II // Abt. C / Buchstabe Z (und Ž), 2. Kasten Zen'kovskij, V.-Zy. Mappen 1–7: Zen'kovskij, V. Чижевский написал некролог «Василий Васильевич Зеньковский † (1881–1962)». — См.: Материалы. С. 822–825.

958 Датировка года по почтовому штемпелю открытки, месяца — по связи содержания (приезд Флоровских в Гейдельберг) с телеграммой о. Георгия от 16 августа 1962 г.

959 Местного времени (*англ.*).

960 Той же почтой пересылаю Вам микрофильм. Хочу только обратить Ваше внимание на то, что фотограф по ошибке сфотографировал приложение один раз, но я думаю, что репродукцию этой в прочих отношениях полной пленки сделать в Гарварде будет гораздо легче. В связи с этим причитающаяся с Вас сумма уменьшилась, так что Вы имеете еще у нас актив в 10,90 НМ. Будьте добры сообщить нам, нет ли у Вас пожеланий, которые мы могли бы для Вас исполнить или же нам придется вернуть Вам эту сумму наличными (*нем.*).

[961] См. его «Речь по случаю избрания действительным членом Гейдельбергской академии наук». — Материалы. С. 70–73.

[962] См. прим. 651.

[963] Аналогичная информация более детально повторяется в написанном в тот же день письме Чижевского В. Вайнтраубу: «В Бонне я в прошлый понедельник читал лекцию о русских футуристах, кажется, с большим успехом (будет как предисловие к сборнику текстов); после Рождества будет два доклада в Гамбурге («Язык и стиль» — для учителей русского языка и «Образ и слово» в философском институте). Больше до лета никуда не еду, кроме библиотек!». — См.: Weintraub.

[964] См. прим. 783.

[965] Award — награда (*англ.*)

[966] 1 августа 1963 г. о. Георгий писал Т. С. Франк: «В сентябре я буду дней на десять в Оксфорде, на съезде Патрологов, и еще в Лондоне. Но наш семестр начинается рано, и мне придется спешить домой». — См.: Frank.

[967] В оригинале Флоровский постоянно пишет: «в Монреоле», «Монреол». В Монреале в это время должна была состояться очередная конференция движения «Вера и Устройство».

[968] Датировка — по связи содержания (упоминание общей открытки Тани и Чижевского) с письмом о. Георгия от 8 августа 1963 г.

[969] Observer — наблюдатель (*англ.*).

[970] См. прим. 497.

[971] Архиепископ Никанор (в миру: Александр Иванович Бровкович, 1826–1890) — русский православный философ, публицист, духовный писатель, ректор Рижской, Саратовской, Витебской семинарий и Казанской духовной академии, с 1871 г. епископ, с 1886 г. архиепископ Херсонский и Одесский.

[972] См. прим. 498.

[973] См. прим. 756.

[974] Николай Семенович Лесков (1831–1895) — русский писатель.

[975] *Лесков А. Н.* Жизнь Николая Лескова по его личным, семейным и несемейным записям и памятям. М., 1954.

[976] Литературный критик и публицист Николай Александрович Добролюбов (1836–1861) родился в семье священника в Нижнем Новгороде. Начальное и среднее образование получил в духовном училище и семинарии.

[977] Сыном священника и выпускником Саратовской семинарии был и Николай Гаврилович Чернышевский (1793–1861).

[978] Максим Алексеевич Антонович (1835–1918) — литературный критик, публицист, популяризатор материалистической философии, переводчик, мемуарист. Сын сельского священника, выпускник Ахтырского

духовного училища, Харьковской семинарии, Петербургской духовной академии. После выхода из духовного звания (1861) — постоянный сотрудник журнала «Современник», автор статей «Современная философия» (1861), «Два типа современных философов» (1861), «О гегелевской философии» (1861), «Единство сил природы» (1865), направленной против Некрасова брошюры «Материалы для характеристики современной русской литературы» (1869), книги «Чарлз Дарвин и его теория» (1896) и серии мемуаров о Добролюбове, Чернышевском, Некрасове. Полемизировал с «почвенничеством» журналов Ф. М. Достоевского «Время» и «Эпоха», а в статье «Мистико-аскетический роман «Братья Карамазовы»» дал остро критический разбор последнего романа Достоевского, отказав последнему в гуманизме.

[979] Григорий Захарович Елисеев (1821–1891) — историк церкви, публицист. Сын сельского священника Томской губернии. Выпускник Тобольской духовной семинарии и Москвской духовной академии, профессор Казанской духовной академии, исследователь истории распространения христианства в Казанском крае, вышедший из духовного звания (1850) и покинувший Казанскую духовную академию (1854). Сотрудник и член редакции журналов «Искра», «Современник» и «Отечественные записки». Один из прототипов Ракитина в романе «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевского.

[980] Матвей Михайлович Троицкий (1835–1899) — сын дьякона сельской церкви в Калужской губернии, выпускник Калужской семинарии, Киевской духовной академии, ученик П. Д. Юркевича, профессор философии Казанского, Варшавского и Московского университетов, основатель и первый председатель «Московского психологического общества», на основе которого возник первый русский философский журнал «Вопросы философии и психологии».

[981] Аполлон Иванович Смирнов (1838–1902) — философ, психолог, эстетик и логик. Родился в семье священника в Нижегородской губернии, ученик М. М. Троицкого, доцент и профессор философии Казанского университета, автор магистерской диссертации «Философия Беркли. Исторический и критический очерк» (Варшава, 1873), сочинений «О сознании и бессознательных духовных явлениях» (Казань, 1875), «Механическое мировоззрение и психическая жизнь» (Казань, 1877), «История английской этики» (т. I, Казань, 1880); «Эстетика как наука о прекрасном в природе и искусстве» (Казань, 1894), «Эстетическое значение формы в произведениях природы и искусства» (Казань, 1894), «Публичные лекции по философии наук. Основные понятия и методы наук физико-математических» (Казань, 1896), «О воспитании чувств» (Казань, 1902).

[982] Михаил Иванович Владиславлев (1840–1890) — философ, логик, психолог. Сын сельского священника Новгородской губернии, выпускник

Новгородской семинарии, два года учился в Санкт-Петербургской духовной академии, которую покинул, продолжив в 1862–1864 гг. образование в Германии (его учителями были Куно Фишер и Рудольф Герман Лотце), автор магистерской «Современные направления в науке о душе» (СПб., 1866) и докторской «Философия Плотина, основателя неоплатоновской школы» (СПб., 1866) диссертаций, работ по логике, психологии, истории философии, профессор и ректор Санкт-Петербургского университета (1887–1890). Владиславлеву принадлежит первый русский перевод «Критики чистого разума» И. Канта (СПб., 1867).

[983] Коллега Чижевского, доктор цум Винкель, объясняет переезд института следующими причинами: «Увеличение числа студентов, прирост персонала, но прежде всего рост институтской библиотеки сделали уже в июле 1963 г. необходимым новый переезд института, на этот раз в здание по Klingenteichstr. 9, которое должно было служить — хотя и не оптимально — местом расположения института почти двенадцать лет». — См.: *Winkel H.-J. zum*. Das Slavische Institut der Universität Heidelberg: zur Vorgeschichte und Geschichte // Materialien zur Geschichte der Slavistik in Deutschland. Berlin — Wiesbaden: Otto Harrasowitz 1982. Teil 1. S. 149.

[984] *Tschiżewskij D.* Russische Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. Band I: Die Romantik (Forum Slavicum, Bd. 1). München: Wilhelm Fink Verlag 1964. 183 S.

[985] Опечатка. Должно быть: «Славянские пропилеи».

[986] См. прим. 783.

[987] *Tschiżewskij D.* (Hrsg.). Pachomij Logofet. Werke in Auswahl. Nachdruck der Ausgabe von V. Jablonskij. Mit einer Einleitung von *Dmitrij Tschiżewskij*. (Slavische Propyläen, Bd. 1). München. Eidos-Verlag 1964. 12, CXII S.

[988] Хронологическая ошибка: молитвы вышли в 1857 г. — См.: Молитвы на всю седмицу св. Кирилла, епископа Туровского // Православный собеседник. Казань, 1857. Кн. 1. С. 212–260. Кн. 2. 273–351.

[989] Речь идет о диссертации Хорста-Юргена Геригка «Идеологический, композиционный и стилистический анализ романа «Подросток» Достоевского», отмеченной в 1963 г. медалью и премией философского факультета Гейдельбергского университета и защищенной под руководством Д. И. Чижевского 3 июня 1964 г. Работа была опубликована: *Tschiżewskij D.* (Hrsg.). *Horst-Jurgen Gerigk*. Versuch über Dostoevskijs «Jüngling». Ein Beitrag zur Theorie des Romans. (Forum Slavicum, Bd. 4). München: Wilhelm Fink Verlag 1965. 203 S.

[990] Речь идет о диссертации Антона Хёнига «Романы Андрея Белого. Стиль и форма», защищенной 13 мая 1964 г. в Гейдельберге под руководством Д. И. Чижевского. Диссертация была опубликована: *D. Tschiżewskij* (Hrsg.). *Hönig Anton*. Andrej Belyjs Romane. Stil und Gestalt. (Forum Slavicum, Bd. 8). München: Wilhelm Fink Verlag 1965. 124 S.

[991] Датировка — по связи содержания (согласие о. Георгия написать вступительную статью к молитвам К. Туровского) с письмом Чижевского от 23 декабря 1963 г.

[992] *Florovsky G.* Ein unveröffentlichter Aufsatz von Vladimir Solov'jov // Zeitschrift für slavische Philologie. Berlin 1965. Bd. 32. H. 1. S. 16–26.

[993] Шутка по поводу полученной от Флоровского открытки с изображением играющих в снежки зайцев.

[994] См. прим. 815.

[995] Александрия Херсонская — родной город Чижевского.

[996] Одесса — родной город о. Георгия.

[997] См. прим. 774.

[998] Речь идет о конфликте Д. И. Чижевского с проф. М. Вольтнер (1897–1985), после смерти М. Фасмера ставшей главным редактором «Журнала славянской филологии» и попросившей Чижевского сделать какие-то корректуры в присланных для журнала текстах. Чижевский, восприняв эту просьбу как цензуру, делать корректуры отказался и прекратил сотрудничество с журналом. А в июне 1963 г. он вошел в редакцию журнала «Архив по изучению новейших языков и литератур», где с тех пор и публиковал свои рецензии и мелкие заметки.

[999] Шарлотта Бронте (Charlotte Brontë, 1816–1855) — английская поэтесса и романистка.

[1000] Чижевский ничего не опубликовал в ТОДРЛ, но судя по гейдельбергскому каталогу его переписки и сохранившимся у него оттискам советских коллег с дарственными надписями, он переписывался с сотрудниками Пушкинского дома М. П. Алексеевым (1896–1981), В. И. Малышевым (1910–1976), Ю. К. Бегуновым (1932 г. р.), с историком С. С. Дмитриевым (1906–1991). Кроме того, в собрании Чижевского сохранился 51 отдельный оттиск философа, историка науки и искусства В. П. Зубова (1900–1963), присланные Чижевскому родными В. П. Зубова уже после его смерти. — См.: Tschi IIa / Janzen.

[1001] Афанасий Прокофьевич Щапов (1831–1876) — историк, публицист, сын русского сельского священника и бурятки, выпускник Казанской духовной академии, автор магистерской диссертации «Русский раскол старообрядства» (Казань, 1858), профессор русской истории Казанского университета, уволенный за речь, произнесенную на панихиде по крестьянам, расстрелянным правительственными войсками во время волнений, последовавших за манифестом об освобождении (1861). Сотрудник журналов «Век», «Современник», «Отечественные записки» и «Русское слово».

[1002] Михаил Нестерович Сперанский (1863–1938) — историк славянских литератур, этнограф, фольклорист.

[1003] *Сперанський М. Н.* Ярославський збірник XIII в. // Науковий збірник за рік 1924. Записки Всеукраїнськой АН. Київ, 1925. Т. XIX. С. 29–36.

[1004] Василий Петрович Виноградов (1885–1968) — православный священник, богослов и публицист, автор магистерской диссертации «Уставные чтения» (1914). Основные сочинения: 1) Уставные чтения: Историко-гомилетическое исследование. Вып. 1: Уставная регламентация чтений в Греческой Церкви. 2) Уставные чтения. Сергиев Посад, 1914. Вып. 3: Очерки по истории греко-славянской церковно-учительной литературы. Сергиев Посад, 1915. После войны был настоятелем Свято-Михайловской церкви в Мюнхене. Состоял в переписке с Д. И. Чижевским.

[1005] Евгений Евсигнеевич Голубинский (1834–1912) — историк русской церкви, профессор Московской духовной академии, автор трудов «Константин и Мефодий, апостолы славянские» (1867), «Краткий очерк истории православных церквей — болгарской, сербской и румынской» (1871), «История Русской Церкви» (т. 1, 1880, т. 2, 1900), «Преподобный Сергий Радонежский» (1892), «История канонизации русских святых» (1894).

[1006] *Виноградов В. П.* О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского // В память столетия (1814–1914) имп. Московской духовной академии. Сборник статей. Ч. II. Сергиев Посад, 1915. С. 315–318.

[1007] Вероятно, опечатка: в 7-м томе собрания сочинений А. Блока (М; -Л., 1963) были изданы его дневники с 1901 по 1921 г.

[1008] Интерес к историософии Л. Н. Толстого возник у о. Георгия не в 1960-е г., а, вероятно, еще при подготовке «Путей русского богословия» (1937), где он писал о «нечувствии исторического» (С. 406) и «историческом нигилизме» (С. 408) Толстого. Как раз на эти темы во второй половине 30-х гг. он переписывался с редактором «Современных записок» В. В. Рудневым, предполагая написать для журнала сначала рецензию на книгу Б. Эйхенбаума о Толстом, а потом и отдельную статью: ««Заметку» о Толстом, о Войне и мире, смогу приготовить в течение будущей недели — наверное» (18.10.1935); «Я бы даже предпочитал, чтобы Вы вовсе не печатали теперь этой *рецензии*. Я рад, что сидение над ней дало мне повод свести свои мысли о Толстом, кое-что новое и подчитать. Именно поэтому мне и хотелось бы больше написать и не в форме рецензии о другом, хотя я и считаю, что работы Эйхенбаума *больше всех других* подвели нас к видению действительного Толстого. Рецензией же, как она написалась, недоволен и ее *нужно* переписать в третий раз, если она пойдет, но лучше вовсе отменить. Если для *статьи* о Толстом не найдется места, это не помешает мне ее написать, впрок» (3/16.11.1935); «Все книги и материалы о Толстом у меня под рукою и я думаю не позже апреля рукопись у Вас будет готовой» (15.02.1936); «Заглавия удачного никак не придумаю. Не назвать ли

просто: *О Толстом*» (2.07.1936). — См.: РАЛ MS. 1500/8. — Статья была названа «У истоков» и вышла в 61 выпуске «Современных записок» за 1936 г. (С. 393–400). Тем не менее Флоровский предложил редакции еще одну, не вышедшую статью о «Войне и мире»: «Смотрел новое издание Толстого в Тургеневской Библиотеке. Материалы к Войне и мире, по-видимому, еще не вышли. Есть том с неоконченными историческими романами, Декабристы и т. д. (1937 года) и три тома (25–26–27) с Сочинениями 80-х годов, т. е. как раз эпохи его религиозного «кризиса». Я бы охотно написал об этом (но *не* рецензию), только не испугаетесь ли Вы? Впрочем, если бы я стал писать, то не критику, а истолкование процесса» (6.03.1939). — См.: РАЛ MS. 1500/9.

1009 *Кареев Н. И.* Исторические и философские вопросы в «Войне и мире» // Вестник Европы. СПб., 1887. Т. 4. Кн. 7. С. 227–269. Николай Иванович Кареев (1850–1931) — историк, философ, социолог, автор магистерской «Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции в последней четверти XVIII в.» (М., 1879), а также докторской «Основные вопросы философии истории» (М., 1883) диссертаций и многочисленных трудов по польской, французской и русской истории и философии истории, профессор Варшавского и Петербургского университетов, почетный академик АН СССР.

1010 *Рубинштейн М. М.* Философия истории в романе «Война и мир» // Русская мысль. Июль 1911. № 7. С. 78–103. Моисей Матвеевич Рубинштейн (1878–1953) — ученик Г. Риккерта, психолог, педагог, философ. Д. И. Чижевский в своей сборной рецензии «Философские искания в советской России» (Современные записки, Париж, 1928, № 37. С. 501–524) высоко оценил двухтомный философский труд Рубинштейна «О смысле жизни» (Ленинград, 1927).

1011 Виктор Борисович Шкловский (1893–1984) — писатель, литературовед, критик, кинодраматург, один из ведущих теоретиков русского формализма, друг Р. О. Якобсона. Чижевский в своих работах дал критический анализ его теории «остранения» (см.: Kleinere Schriften II. Bohemica. München, 1972. S. 140–144).

1012 *Шкловский В. Б.* Материал и стиль в романе Льва Толстого «Война и мир». М., 1928.

1013 *Зелинский В. А.* Русская критическая литература о произведениях Л. Н. Толстого. Хронологический сборник критико-библиографических статей. Ч. I–VIII. М., 1888–1902.

1014 Аллюзия на слова Е. Н. Трубецкого: «В откровенных разговорах с друзьями он признавался, что «Война и мир» и «Анна Каренина» вызывали в нем скуку. «Я совершенно не перевариваю этой здоровой обыденщины», — говаривал он мне». — См.: *Е. Н. Трубецкой*. Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. I. М., 1995. С. 17.

[1015] «Резкое отрицание всего исторического, официального, показного, всего фигурирующего на исторической сцене, красной нитью проходит по великой русской эпопее, придавая ей особый характер, если можно так выразиться, отрицательного, нигилистического эпоса. Автор «Войны и мира» — большой критик и отрицатель. И в этом его главное отличие от Гомера, он уж потому не Гомер, что ни во что не ставит и порою злорадно развенчивает Агамемнонов, Ахиллов, Аяксов и Гекторов». — См.: *Овсянико-Куликовский Д. Н.* Лев Николаевич Толстой. Очерк его художественной деятельности и оценка его религиозных и моральных идей. СПб., 1911. С. 19.

[1016] Томас Карлейль (Carlyle, 1795–1881) — шотландский писатель, историк, философ, автор сочинений о немецкой литературе, французской революции, о роли личности в истории («Герои и героическое в истории», 1841).

[1017] Cum ira et studio — с гневом и пристрастием (лат.) в противоположность беспристрастной объективности, парафраз выражения Тацита: «sine ira et studio» (без гнева и пристрастия).

[1018] Эдвард Гиббон (Gibbon, 1737–1794) — английский историк, автор «Истории упадка и разрушения Римской империи» (1776–1788).

[1019] Теодор Моммзен (Mommsen, 1817–1903) — немецкий историк, специалист по истории Древнего Рима и римского права, профессор Лейпцигского, Цюрихского, Бреславльского и Берлинского университетов, лауреат Нобелевский премии по литературе (1902) за труд «Римская история» (1854–1856), автор более 1500 работ по различным областямм римской истории: государственному праву, нумизматике, эпиграфике, хронологии, метрологии, литературе, лингвистике. Почетный гражданин города Рима.

[1020] Здесь возможна неразвернутая полемика с размышлениями Чижевского об истории духа и предмете истории русской мысли (см.: *Tschižewskij D.* Das heilige Russland. Russische Geistesgeschichte I. 10. — 17. Jahrhundert. Hamburg, 1959. S. 7, 154). Понятие «дух времени» (Zeitgeist) (ср. «объективный дух» у Гегеля) восходят к латинскому «genius saeculi» (дух эпохи, века) и к И. Г. Гердеру («Критические леса», 1769), характеризуя духовное своеобразие, специфику той или иной эпохи, интерпретация которой, однако, часто подменяется личными субъективными представлениями о ней. Именно в этом значении над ним иронизировал И. В. Гёте:

Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.
(Что вы зовете «дух эпохи»,
По сути — собственный ваш дух,
В зерцале коего собой любуются эпохи).

1021 Исторический роман польского писателя Генрика Сенкевича (1846–1916). В подлиннике –«Quo vadis» — «Куда идешь» (*лат.*).

1022 *Зелинский Ф. Ф.* Генрих Сенкевич // Вестник Европы. 1918, № 1–4.

1023 Вальтер Скотт (Scott, 1771–1832) — шотландско-английский поэт, прозаик, историк, основоположник жанра исторического романа.

1024 Виктор Мари Гюго (Hugo, 1802–1985) — французский писатель-романтик, автор исторических романов «Собор Парижской богоматери» (1831), «Девяносто третий год» (1874).

1025 23 марта 1964 г. Чижевскому исполнилось 70 лет.

1026 См. прим. 812.

1027 См. прим. 783.

1028 См. прим. 815.

1029 *Tschižewskij D.* (Hrsg.). *Kirill von Turov*. Zwei Erzählungen. Nach der Ausgabe von Kalajdovič mit Einleitung von Dmitrij Tschižewskij. (Slavische Propyläen, Bd. 5). München: Eidos-Verlag 1964.

1030 *Tschižewskij D.* (Hrsg.). *Turov Kirill von*. Gebete. Nach der Ausgabe in «Pravoslavnyj Sobesednik» 1858. (Slavische Propyläen, Bd. 6). München: Eidos-Verlag 1965.

1031 См. прим. 266.

1032 «Молитвы» Кирилла Туровского были изданы через год (ср. прим. 856) без введения Флоровского, но с кратким предисловием редакции, в котором упомянуто: «Обстоятельное исследование проф. Г. Флоровского будет издано отдельным выпуском. Мы не хотели бы ждать его окончания, поскольку как бы важен ни был вопрос об оригинальности молитв, он ничего не изменит в том обстоятельстве, что и это произведение, как и все молитвы мировой литературы, можно назвать произведением религиозной лирики». — См.: Op. cit. S. 1.

1033 *Tschižewskij D.* (Hrsg.). *Andrej Belyj*. Kotik Letaev. Nachdruck der Ausgabe Petrograd 1922. Mit einer Einleitung und Erklärungen von *D. Tschižewskij und A. Hönig*. (Slavische Propyläen, Bd. 3). München: Eidos-Verlag 1964. XVI, 294 S.

1034 Речь идет о диссертации Вольфганга Буша «Гораций в России, Исследования и материалы», защищенной 17 июля 1962 г. в Гейдельберге под руководством Д. И. Чижевского. Диссертация была опубликована: *Tschižewskij D.* (Hrsg.). *Busch Wolfgang*. Horaz in Russland. Studien und Materialien. (Forum Slavicum, Bd. 2). München: Wilhelm Fink Verlag 1964. 271 S.

1035 Речь идет о диссертации Антона Хёнига (см. прим. 818) и Лили Хиндлей «Неологизмы Андрея Белого», защищенной 23 июля 1962 г. в Гейдельберге под руководством Д. И. Чижевского. Диссертация была опубликована: *Tschižewskij D.* (Hrsg.). *Hindley Lily*. Die Neologismen Andrej Belyjs. (Forum Slavicum, Bd. 3). München: Wilhelm Fink Verlag 1966. 143 S.

[1036] Речь идет о диссертации Гельмута Кёлле «Цвет, свет и звучание в «изобразительной поэзии» Державина», защищенной 10 декабря 1963 г. в Гейдельберге под руководством Д. И. Чижевского. Диссертация была опубликована: *Tschižewskij D.* (Hrsg.). *Kölle Helmut*. Farbe, Licht und Klang in der malenden Poesie Deržavins. (Forum Slavicum, Bd. 10). München: Wilhelm Fink Verlag 1966. 110 S.

[1037] Речь идет о работе преемника Чижевского на посту директора института славистики Гейдельбергского университета Андре де Винценза: *Tschižewskij D.* (Hrsg.). *Vincenz André de*. Traité d'anthroponyme houtzoule. (Forum Slavicum, Bd. 18). München: Wilhelm Fink Verlag 1970. 612 S.

[1038] См. прим. 620.

[1039] Датировка месяца — по наличию слов из христианского рождественского гимна «Silent Night» (= «Stille Nacht» — «Ночь тиха» 1818), предположительная датировка года — по продолжению семинара о «Войне и мире», начатого в 1964 г.).

[1040] Речь идет о Клаусе Шаллере, который начал это издание вместе с Чижевским, завершив его уже после смерти последнего и издав 4 тома «Избранных трудов» Коменского. — См.: *Schaller K., Tschižewskij D.* (Hrsg.). *Comenius J. A.* Ausgewählte Werke. 4 Bde. Hildesheim 1973–1983. В своих воспоминаниях «Мои встречи с Дмитрием Чижевским», Шаллер сообщает, что речь шла о факсимильном издании старых переводов на немецкий: «Третья встреча состоялась гораздо позже. Я был ректором Педагогического института в Бонне, живя со своей семьей (у нас было уже двое детей) в Кёльне. Чижевский предупредил о своем визите заранее. Он планировал выпустить в свет в издательстве Георга Ольмса (в Хильдесхайме) факсимильное многотомное издание «Избранных сочинений» Я. А. Коменского (начиная с 1973 года). Об этом и хотел со мной переговорить». — *Schaller K.* Meine Begegnungen mit Dmitrij Tschižewskij. In: *Blaschek-Hahn H., Schifferova V.* (Hrsg.). Jan Patocka — Klaus Schaller — Dmitrij Tschižewskij. Philosophische Korrespondenz 1936–1977. Würzburg, 2010. S. 164.

[1041] См. прим. 742.

[1042] На обратной стороне открытки, посланной Флоровским, было изображение казино в Монте-Карло.

[1043] Георг Кречмар (Kretschmar, 1925–2009) — протестантский богослов, профессор истории церкви и Нового Завета в Гамбургском (1956–1967) и Мюнхенском (1967–1990) университетах, после выхода в академическую отставку посвятил себя восстановлению евангелической церкви на территории бывшего СССР и был епископом (1994–1999) и архиепископом (1999–2005) лютеранской церкви России, Украины, Казахстана и Средней Азии.

[1044] Приблизительная датировка месяца и точная года — по связи содержания с открыткой о. Георгия от 21 июля 1965 г. («в июле были в Европе»,

«слышал о Вас от Шлинка»), в то же время об осени говорится в будущем времени: «у меня осенью будет только один семинар».

1045 «Едких обличений» Флоровского в «Истории русской философии» В. В. Зеньковского, насколько нам известно, нет. Наоборот: Зеньковский постоянно ссылается на «Пути русского богословия» и другие работы Флоровского, считая его «прекрасным знатоком русской философии» (т. I, с. 27). Единственное «едкое замечание», которое удалось найти, кажется вполне оправданным: «книгу очень портят субъективизм в оценках и неуместное чтение «нотаций» различным авторам» (Там же).

1046 *Zernov N.* The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1963.

1047 Валентин Николаевич Сперанский (1877–1957) — юрист, философ, выпускник Московского университета, приват-доцент Санкт-Петербургского университета по кафедре философии права, профессор Психоневрологического института, автор работ об избирательном праве, бюрократии, Б. Н. Чичерине.

1048 Павел Иванович Новгородцев (1866–1924) — юрист, философ, политический деятель партии кадетов, профессор Московского университета, ректор Московского коммерческого института, после эмиграции — основатель и декан Русского юридического факультета в Праге, на который Г. В. Флоровский был приглашен в 1923 г. Но познакомились они еще в Одессе и впоследствии очень сблизились (на свадьбе Флоровского в 1922 г. Новгородцев благословил жениха, приняв на себя роль родителей). Поэтому и не удивительно, что о. Георгию из рассказов Новгородцева были известны многие истории из московской академической жизни.

1049 86-й афоризм из собрания мыслей и афоризмов Козьмы Пруткова.

1050 Из контекста письма неясно, о каких «не замеченных славистами сенсациях» с возможными дополнениями для «Путей» шла речь. Но в личной библиотеке Чижевского, разбившейся ныне на три части (хранящиеся: в моем книжном собрании, в институте славистики в Галле и в библиотеке Гейдельбергского университета), имеются сотни книг и периодических изданий по математике и астрономии — наукам, с изучения которых он, как известно, начал свое обучение в Петербургском университете (1911–1913). Интерес к математике и астрономии сохранился у него на всю жизнь в сочетании с междисциплинарным интересом к истории науки вообще и истории науки и техники в России в особенности. Занимаясь этими вопросами, он открыл для себя обширную тематику «научной и философской образованности» Руси и России, которой была посвящена уже его ранняя статья «Платон в древней Руси» (1930). Целенаправленное изучение каталогов старых

монастырских, дворянских и научных библиотек позволило Чижевскому более взвешенно и объективно оценить характер древнерусской образованности, чем это было сделано в начальных главах «Очерка развития русской философии» Г. Г. Шпета и в «Путях русского богословия» Г. В. Флоровского. При этом он опирался на историко-научные традиции, заложенные в работах В. И. Вернадского и продолженные в трудах В. П. Зубова. В статьях последнего (*Зубов В. П.* Вопрос о «неделимых» и бесконечном в древнерусском литературном памятнике XV в. // Историко-математические исследования. Вып. III. 1950, с. 407–430; Неизвестный русский перевод «Трактата о сфере» Иоанна де Сакробоско // Историко-астрономические исследования. Вып. VIII. 1962, с. 221–239) и были обнаружены Чижевским упоминаемые в письме «сенсационные открытия», связанные с литературой «жидовствующих»: ««Сенсацией» я считаю «открытие» Зубовым осмысленного философского текста на Руси 15 века. Это открытие в корне противоречит установившимся представлениям о весьма низком уровне образованности Московской и Новгородской Руси 15 века, уровне, который Г. Г. Шпет назвал «невегласием». Оказалось, что какому-то — хотя бы и узкому — кругу читателей могли говорить устами перевода древне-еврейского Аль-Газали — Евклид, Аристотель и Авиценна. Исследователям представлялось, что и перевод «Источника знания» Дамаскина был в это время уже непонятен и что читатели понимали и усваивали в лучшем случае только богословские рассуждения автора. Это оказалось неверным. (...) Ответ на вопрос или по крайней мере материал для нового ответа о роли жидовствующих в возникновении философской и научной литературы в 15 веке на Руси дает другая работа Зубова, сообщающая о, пожалуй, еще более «сенсационном» открытии (и также не замеченная специалистами, в особенности за границей), о которой я буду говорить в одной из следующих статей». — См.: *Д. Чижевский*. Новое из истории русской культуры // Новый журнал. Нью-Йорк, 1966. № 82. С. 219–228. Анализ второй статьи В. П. Зубова Чижевским см.: *Tschižewskij D*. Altrussische wissenschaftliche Literatur und die «Judaisierenden» // Die Welt der Slaven. Wiesbaden 1966. Jg. XI. H. 4. S. 353–366.

1051 Речь идет о нереализованном замысле издания немецкоязычной редакции книги Чижевского о Гоголе. 180-страничная рукопись первой части этой книги сохранилась в личном архиве кёльнской ученицы Чижевского Ангелики Лаухуз, следующим образом описавшей содержание этой книги в своих воспоминаниях: «Книга о Гоголе должна была состоять примерно из 250 страниц и, наряду с вновь написанными частями, содержать уже печатавшиеся ранее отдельные исследования типа опубликованной в 1937 году в «Журнале славянской филологии»

статьи «К композиции «Шинели» Гоголя». Сохранившийся манускрипт книги о Гоголе имеет 180 страниц. Состоит он из биографических глав, главы о «Романтических путешественниках», которая связывает романтического путника в первом поэтическом произведении Гоголя, поэме «Ганц Кюхельгартен», с Гоголем как путешественником, главы об украинских новеллах и Украине в аспекте «Действительность и локально-патриотические фантазии», главы о петербургских новеллах, театральных произведениях и «Мертвых душах». За этой частью должна была следовать еще одна, вторая часть, состоящая «из нескольких небольших этюдов» (письмо от 1.01.1974 года), которые частично уже публиковались в печати, но подлежали переработке: о языке Гоголя, о «важнейших учениках Гоголя (Достоевском, Белом и Блоке) и маленькая главка о мировоззрении Гоголя (философия истории, эстетика и религия), все очень кратко» (письмо от 12.03.1974 года)». — См.: Материалы. С. 437–438. Ср. прим. 231.

1052 Книга об эмблематической литертауре относится к неосуществленным замыслам Д. И. Чижевского, основавшего вместе с Э. Бенцем выходящую и поныне серию переизданий эмблематической литературы «Эмблематический кабинет». Вышедшее в 1969 г. издание «Библейского и эмблематического словаря» Ф. Х. Этингера сопровождалось предисловием Чижевского: *Oetinger F. Chr.* Biblisches und emblematisches Wörterbuch / Mit einem Vorwort von Dmitrij Tschižewskij. 2. Aufl. der Ausgabe [Stuttgart] 1776. Hildesheim: Olms 1969. IX, 855.

1053 Иоганнес Шрёпфер (Schröpfer, 1909–1995) — немецкий славист, коллега Чижевского по Гейдельбергскому университету, габилитировавшийся в 1964 г. (*Schröpfer J.* Hussens Traktat «Orthographia Bohemica». Die Herkunft des diakritischen Systems in der Schreibung slavischer Sprachen und die älteste zusammenhängende Beschreibung slavischer Laute. Wiesbaden 1968) и впоследствии ставший профессором в Гамбурге (1965–1974).

1054 Речь идет об Андре де Винцензе (André de Vincenz, 1922 г. р.) — сыне известного польского писателя Станислава де Винцenза, профессоре славянского языковедения и преемнике Д. И. Чижевского на посту директора Института славистики в Гейдельберге (1967–1973), с 1973 г. профессоре в Гёттингене. Ср. прим. 865.

1055 См. прим. 817.

1056 См. прим. 782.

1057 Начиная с зимнего семестра 1964/1965 гг. Чижевский, по совместительству со своей педагогической и административной работой в институте славистики Гейдельбергского университета, стал заведующим кафедрой литературоведения в институте славистики Кёльнского университета. Его преемником на этой должности с зимнего семестра 1969/1970 гг.

стал Вольфганг Казак (Kasack, 1927–2003), Чижевский же до самой смерти оставался гонорарным профессором обоих университетов.

1058 Речь идет о диссертации ученицы Чижевского Альмут Шульце «Краткая лирика Тютчева: взаимосвязи с традицией и интерпретации», защищенной 27 февраля 1967 г. Диссертация была опубликована: *Schulze Almut*. Tjutčevs Kurzlyrik: Traditionszusammenhdnge und Interpretationen. (Forum Slavicum, Bd. 25). München: Wilhelm Fink Verlag 1968.

1059 Речь идет о диссертации ученицы Чижевского Барбары Конрад «Основы толкования поэтического творчества И. Ф. Анненского», защищенной 24 мая 1971 г. Диссертация была опубликована: *Barbara Conrad*. Annenskijs poetische Reflexionen. (Forum Slavicum, Bd. 39). München: Wilhelm Fink Verlag 1976.

1060 См. прим. 774.

1061 Речь идет о диссертации американской славистки Зигрид Мэклаулин «Шопенгауэр в России: о литературном восприятии его Тургеневым», защищенной уже после смерти Чижевского. Диссертация была опубликована: *Sigrid McLaughlin*. Schopenhauer in Russland. Zur literarischen Rezeption bei Turgenev. (Opera Slavica. Neue Folge, Bd. 3). Wiesbaden: Harrassowitz 1984.

1062 Стефан Моравски (Morawski, 1921–2004) — польский философ, историк эстетики, ученик Владислава Татаркевича, профессор Варшавского университета.

1063 *Tschižewskij D.* Polnische Werke zur Ästhetik // Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Köln 1966. Bd. 10. S. 258–261.

1064 *Vašica J.* Die Korsuner Legende von der Überführung der Reliquien des heiligen. Clemens (Slavische Propyläen, Bd. 8). München: Wilhelm Fink Verlag 1965.

1065 В тексте письма опечатка в дате: «1956». Новая датировка года — по дате выхода в свет антологии русской философии С. Л. Франка и других приводимых в письме публикаций.

1066 Милтон Васил Анастос (Anastos, 1909–1997) — американский византинолог, сотрудник Домбартон Окс, профессор византийской и греческой истории Калифорнийского университета.

1067 Артур Дарби Нок (Nock, 1902–1963) — профессор истории религий Гарвардского университета.

1068 Мортон Уайт (White, 1917 г. р.) — американский философ, профессор Гарвардского университета (1953–1970).

1069 См. прим. 738. Оттиск статьи, упоминаемой в письме, сохранился в коллекции отдельных оттисков Д. И. Чижевского. — См.: Tschi IIa / Janzen.

1070 Russian Philosophy. Vol. I: The Beginnings of Russian Philosophy. The Slavophiles. The Westernizers. Ed. by James M. Edie, James P. Scanlan and

Mary-Barbara Zeldin. With the collaboration of George L. Kline. Chicago: Quadrangle Books, Inc. 1965. Второй том был посвящен «нигилистам, популистам, критикам религии и культуры», третий — «дореволюционной философии и богословию, философам в эмиграции, марксистам и коммунистам».

1071 Джодж Л. Клайн (Kline, 1921 г. р.) — профессор философии в Бринмарском колледже, переводчик современной русской литературы и философских трудов на английский язык. (М. Р.). — «Его магистерская диссертация в Колумбийском университете была об этике толстовского учения о непротивлении злу насилием и критике этого учения (Вл. Соловьев, Франк, Ильин). В том же университете молодой человек получил докторскую степень за диссертацию «Спиноза в советской философии»». — *Сенкевич В.* Джорж Клайн и его Иосиф Бродский // Новый журнал. Нью-Йорк, 2009. № 255. С. 361.

1072 Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought. Ed. and with an introduction by Alexander Schmemann. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston, 1965.

1073 Владимир Васильевич Вейдле (1895–1979) — критик, историк искусства, публицист, выпускник историко-филологического факультета Петербургского университета, в эмиграции с 1924 г. жил в Париже, с 1925 г. — преподаватель, с 1932 по 1952 г. — профессор истории христианского искусства в парижском Православном богословском институте, после войны — сотрудник мюнхенской радиостанции «Свобода».

1074 *Франк С. Л.* Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Посмертная ред. *В. С. Франка*. Вашингтон — Нью-Йорк, 1965.

1075 Николай Николаевич Бубнов (1880–1962) — выходец из России, философ, пропагандист и популяризатор русской культуры в Германии, ученик В. Вундта, В. Виндельбанда, Г. Риккерта и Г. Елиннека, профессор философии Высшей экономической школы в Мангейме, лектор русского языка и профессор философии Гейдельбергского университета, основатель гейдельбергского института славистики. Принадлежал к кружку создателей международного философского журнала «Логос», активный участник бердяевского «Пути», в котором публиковал рецензии на немецкую философскую и богословскую литературу. Переводчик и составитель (совместно с Х. Эренбергом) немецкоязычной антологии «Восточное христианство. Документы», том 1: Политика (1923), том 2: Философия (1925), а также переводчик и составитель немецкоязычной антологии «Русские религиозные философы» (1956), автор многочисленных статей о русской классической литературе и многократно переиздававшегося после войны учебника

русского языка. С Чижевским был, вероятно, знаком еще с 20-х гг. (самый ранний известный оттиск, посланный Чижевским Бубнову, датирован 12 ноября 1930 г.). — См.: Tschi IIa / Janzen. После войны они планировали совместное издание в Германии философского, литературного и духовноисторического журнала, посвященного проблемам славянской культуры. Чижевский был его преемником на посту директора института славистики в Гейдельберге.

1076 *Bubnoff N. v. (Hrsg. u. Übers.)*. Russische Religionsphilosophen. Dokumente. Heidelberg: Lambert Schneider Verlag 1956. В антологию вошли избранные тексты И. Киреевского, К. Леонтьева, В. Розанова, В. Несмелова, Е. Трубецкого, Л. Шестова.

1077 *Трубецкой С. Н.* О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1889–1891. Кн. I, III, IV, VII.

1078 Борис Валентинович Яковенко (1884–1949) — философ, исследователь истории русской и зарубежной философии, один из редакторов международного журнала по философии культуры «Логос», (Москва, 1910–1914, Прага, 1925), главный редактор журнала русской философии, литературоведения и культуры «Der russische Gedanke» (1929–1931), автор исследования о гегельянстве в России (1938, 1940), знакомый Чижевского с дореволюционных времен.

1079 Речь идет об английском переводе «Истории русской философии» В. В. Зеньковского: *Zenkovsky V. V.* A History of Russian Philosophy. Trans. *George L. Kline*. 2 vols. London: Routledge and Kegan Paul; New York: Columbia University Press, 1953.

1080 Николай Иванович Кареев (1850–1931). См. прим. 837. В «Истории русской философии» В. В. Зеньковского ему была отведена всего одна страница, на которой указано на связь философии Кареева с историческим персонализмом и субективизмом Н. К. Михайловского.

1081 К сожалению, это письмо Чижевского пока не найдено.

1082 *Klum E.* Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs: eine religionsphilosophische Untersuchung. Mit Vorrede von Fedor Stepun. Slavistische Beiträge Bd. 14. München: Otto Sagner Verlag 1965.

1083 См. прим. 757.

1084 Странным образом эти письма, о которых комментаторами полного собрании сочинений Ф. М. Достоевского в 1988 г. сообщалось: «Известны 5 писем Вл. Соловьева Достоевскому (1878; ГБЛ, ЛН, т. 86, стр. 479), письма Достоевского к Вл. Соловьеву неизвестны» (т. 30, кн. 1, с. 441), только сравнительно недавно заинтересовали российских исследователей. — См.: Письма Вл. Соловьева к Достоевскому / Вст. заметка, публ. и коммент. И. Д. Якубович // Наше наследие. М., 1991. № 6 (24). С. 68–69.

1085 *Florovsky G.* Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev // Orientalia Christiana Periodica. 1966. Vol. 32. Nr. 1. P. 163–180.

1086 Лев Платонович Карсавин (1882–1952) — историк, религиозный философ, один из ведущих мыслителей евразийского движения.
1087 См. прим. 681.
1088 Лагерь для инвалидов № 4 в Абези на Усе, <находящийся?> посреди полярных угольных бассейнов Инты и Воркуты (*нем.*).
1089 Согласно воспоминаниям ученика и автора очерка о жизни и творчестве Л. П. Карсавина А. А. Ванеева (1922–1985), находившегося в одном лагере с Карсавиным в момент его смерти, последний умер 20 июля 1952 г. — См.: *Ванеев А. А.* Очерк жизни и идей Л. П. Карсавина // Звезда. М., 1990. № 12. С. 138–151.
1090 Современный исследователь биографии и творчества Л. П. Карсавина С. С. Хоружий отрицает этот факт: «...именно отсюда, из публикации Зоммера, берет начало на Западе упорная версия о переходе Карсавина в католичество в последние дни его жизни. Эта версия вовсе не отвечает действительности. Жизнь сделала так, что сегодня мы можем уверенно поправлять Зоммера. Сколь это ни странно, лагерное бытие Карсавина известно нам до деталей». — См.: *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Лев Карсавин. Религиозно-философские сочинения. Сост. и вст. ст. *С. С. Хоружего*. М., 1992. Т. 1. С. LXVIII.
1091 *Карсавин Л. П.* Поэма о смерти // Eranus. Kaunas, 1931. Кн. 2. С. 231–310, а также отдельное издание (Каунас, 1932).
1092 *Карсавин Л. П.* Уроки отреченной веры // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 82–154.
1093 *Соловьев В. С.* Из «Альбома признаний Т. Л. Сухотиной» // Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 642.
1094 Как же характерно это «заставить»!!! Не веришь своим глазам, что такое мог подумать и написать православный священник. И не просто какой-нибудь провинциальный батюшка, а автор книг об отцах церкви и истории православной культуры, человек начитанный в мистической литературе и поэтому прекрасно знавший, что «заставлять» кого бы то ни было быть «самим собой», вопреки его свободной и доброй воле, и невозможно и бессмысленно. Любая жизнь есть постоянный поиск путей приближения к самому себе, постепенного освобождения от всего случайного и концентрации на существенном в мире и в себе. И в этом судьба Л. П. Карсавина мало чем отличается от судьбы С. Л. Франка или Л И. Шестова.
1095 В этом предположении о. Георгий был совершенно прав: «В обвинительном заключении было отмечено участие Карсавина в деятельности Евразийской организации, «ставившей своей целью свержение Советской власти и установление в СССР капиталистического строя», а также авторство книг и статей антисоветской направленности». —

См.: Bibliographie des œuvres de Lev Karsavine, établie par Alexandre Klementiev, préface de Nikita Struve. Paris 1994. P. 15.

1096 Библиография статей Карсавина 1920-х — 1930-х гг. на немецком языке до сих пор полностью не собрана. Приведем некоторые из них. *Lev Karsavin*. Die russische Idee // Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. Wien, 1925. 19. Jg. S. 351–360. *Ders.* Das religiöse Wesen des Bolschewismus. Der Staat, das Recht und die Wirtschaft des Bolschewismus. Erster Teil // Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Berlin — Leipzig 1924/1925. 18. Jg. S. 563–572. *Ders.* Der russische geschichtsphilosophische Gedanke // Ethos. Vierteljahrsschriift für Soziologie, Geschichts- und Kulturphilosophie. Karlsruhe: Braun 1925/1926. Nr. 2. S. 259–274. *Ders.* Das Wesen der russischen Orthodoxie // Osteuropa. Zeitschrift für die gesamten Fragen des europäischen Ostens. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft zum Studium Osteuropas, hrsg. von Otto Hoetzsch. Berlin — Königsberg: Ost-Europa-Verlag 1925–1926. 1. Jg. *Ders.* Der Christusglaube in der russischen Orthodoxie // Una Sancta. Zeitschrift des hochkirchlichen oekumenischen Bundes. Charlottenburg 1926. Nr. 1. S. 77–84. Nr. 2. S. 187–196. *Ders.*: Das Starzentum in der russischen Kirche // Zeitwende. Wissenschaft, Kultur, Kirche. München 1927. 3. Jg. Nr. 5. S. 424–433. Nr. 6. S. 555–563. *Ders.* Das Problem der Lehre von den Engeln (Angelologie) // Der russische Gedanke. Bonn: Cohen 1929/1930. H. 2. S. 138–145. *Ders.* Erwägungen über die russische Revolution. I. Der Sinn der russischen Revolution // Ebenda. 1929/1930. H. 3. S. 265–268. *Ders.* Erwägungen über die russische Revolution. II. Geschichtliche Parallele // Ebenda. 1930/1931. H. 1. S. 53–56.

1097 Иоан. 1:47.

1098 *Карсавин Л. П.* Философия истории. Берлин, 1923. Флоровский написал на эту работу рецензию (Der russische Gedanke. 1929. H. 2. S. 221–222).

1099 *Карсавин Л. П.* О свободе // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Петербург: январь-февраль 1922. С. 55–88.

1100 Чижевский в это время вел оживленную переписку с вдовой С. Л. Франка Татьяной Сергеевной по поводу переиздания его сочинений и перевода их на немецкий язык. 2-е русское издание «Предмета знания» вышло с предисловием Чижевского в 1974 г. в Лондоне.

1101 См. прим. 711.

1102 *Флоренский П. А.* Символическое описание // Феникс: Сборник художественно-литературный, научный и философский. М., 1922. Кн. 1. С. 80–94.

1103 Роберт Ф. Бернс (Byrnes, 1917–1997) — историк, профессор университета штата Индиана, автор упоминаемого в письме исследования: *Byrnes R. F.* Pobedonostsev — His Life and Thought. Bloomington (Indiana University Press), 1968.

1104 *Georgius S. J. David*. Status Modernus Magnae Russiae seu Moscoviae (1690). Edited with introduction and explanatory index by *A. V. Florovsky*. The Hague: Mouton, 1965.

1105 Последний труд А. В. Флоровского об эпохе Петра I («От Полтавы до Прута») остался незавершенным.

1106 Датировка года — по связи содержания с письмом о. Георгия от 18 октября 1965 г. (упоминание Нока и др. его тем).

1107 Имеется в виду юбилейный сборник к 70-летию Д. И. Чижевского: *Gerhardt D., Weintraub W., Winkel H.-J. zum (Hrsg.)*. Orbis scriptus. Dmitrij Tschižewskij zum 70. Geburtstag. München: Wilhelm Fink Verlag 1966.

1108 См. в наст. изд. прим. 42. к письмам Чижевского Г. В. Флоровскому за 1926–1932 гг.

1109 См. прим. 411.

1110 Речь идет о кандидатской диссертации Веры Александровны Пирожковой (1921 г. р.), защищенной в Мюнхенском университете под руководством Ф. А. Степуна. Диссертация вышла в печати с сопроводительным словом Степуна: Vera Piroschkow. Alexander Herzen. Der Zusammenbruch einer Utopie. Geleitwort von Fedor Stepun. München: Pustet Verlag 1961.

1111 Жена Чижевского была католического вероисповедания. Крестилась в Оломоуце у Й. Вашицы. — По сообщению дочери Яна Паточки Франтишки Соколовой.

1112 См. прим. 878.

1113 На темы русские и общие. Сборник статей и материалов в честь проф. Н. С. Тимашева. Под почётной ред. П. А. Сорокина. Под ред. и с предисловием Н. П. Полторацкого. Нью-Йорк, 1965.

1114 *Вернадский Г. В.* Церковь и государство в системе Соборного Уложения 1649 г. // Там же. С. 79–94.

1115 Рикардо Пиккио (Picchio, 1923 г. р.) — итальянский славист, профессор Йельского и Неаполитанского университетов (М. Р.). Основные его труды посвящены проблемам польской культуры.

1116 Датировка года — по связи содержания с письмом о. Георгия от 27 октября 1965 г. (Победоносцев).

1117 П. Н. Савицкий.

1118 *Победоносцев К. П.* Новые путешествия по Востоку: Домашняя жизнь в Палестине. Тишендорф и Синайская Библия // Русский вестник: Журнал литературный и политический, издаваемый *М. Катковым*. М. Т. 43. Февраль 1863. С. 489–548.

1119 Из дневника К. П. Победоносцева // Русский архив, издаваемый П. Бартеневым. М., 1907. Кн. 1. Вып. 4. С. 636–652.

1120 Борис Александрович Ларин (1893–1964) — языковед, автор проекта древнерусского словаря.

[1121] Николай Каллиникович Гудзий (1887–1965) — советский литературовед, автор учебников и исследований по древнерусской и древнеукраинской литературе.

[1122] Сергей Иванович Ожегов (1900–1964) — языковед, историк русского литературного языка, автор «Словаря русского языка» (1949).

[1123] См. прим 817.

[1124] Адрес отправителя отпечатан на открытке на четырех языках: «Белладжио, озеро Комо, вилла Сербеллони» (известный пятизвездочный отель, размещенный в старинном дворянском особняке и существующий с 1873 г.).

[1125] Адрес отправителя отпечатан на открытке на четырех языках: Современный Бейрут, общие виды.

[1126] Ханс Кюнг (Küng, 1929 г. р.) — католический философ и богослов, деятель экуменического движения, профессор догматики и экуменического богословия, специалист по богословию К. Барта и философии Гегеля, директор института экуменических исследований Тюбингенского университета.

[1127] *Florovsky G.* Three Masters: The Quest for Religion in Nineteenth-Century Russian Literature // Comparative Literature Studies, Vol. III, No. 2. P. 119–137. См. ту же статью на русском языке: *Г. Флоровский*. Три учителя. Искание религии в русской литературе 19 века // Вестник Русского студенческого христианского движения. Париж, 1973. № 108–110. С. 98–121. В статье рассматриваются религиозные искания Гоголя, Достоевского и Толстого.

[1128] Florovsky *G.* Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev // Orientalia Christiana Periodica. Roma 1966. Vol. XXXII. No 1. P. 163–180. В публикации идет речь о четырех забытых рецензиях Вл. Соловьева из «Вестника Европы», одна из которых (о книге Е. Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. — Идея Божественного царства в творениях Григория VII-го и публицистов его современников» Киев, 1897) воспроизводится Флоровским как на русском, так и на английском языках. — Оттиски обеих упоминаемых в открытке статей сохранились в коллекции отдельных оттисков Д. И. Чижевского. См.: Tschi IIa / Janzen.

[1129] *Чижевский Д.* Эвгемеризм в старославянских литературах // Новый журнал. Нью-Йорк, 1968. № 92. С. 254–272. Статья предварялась словами: «Посвящаю уважаемому и дорогому отцу Георгию Флоровскому ко дню его семидесятипятилетия».

[1130] *Florovsky G.* The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. An Introduktion. In: G. Müller, W. Zeller (Hrsg.) Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60- Geburtstage am 17. November 1967. Leiden, 1976. S. 177–188.

[1131] *Florovsky G.* The Problem of Diaconate in the Orthodox Church. In: The Diaconate Now. Ed. By Richard T. Nolan. Washington, D. C. and Cleveland, 1968. P. 81–98.

[1132] Во время создания «Путей русского богословия» о. Георгий, по собственному признанию (см. письмо от 22 ноября 1968 г. наст. издания), лишь «из вторых рук» знал о существовании диссертационной версии «Столпа» под названием «О Духовной Истине», состоявшей из восьми глав, «без глав о Софии» (С. 570). В известном описании истории создания книги «Столп и Утверждение Истины» игумена Андроника (Трубачева) говорится, что автору известен только один экземпляр этой третьей ее редакции, причем почти непосредственно за этим утверждением следует ссылка на Флоровского. Четвертой редакцией считается полное издание «Столпа» 1914 г. — См.: П. А. Флоренский. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. I (2). С. 828–837. Но, говоря об особой диссертационной редакции «Столпа» («без глав о Софии»), сам о. Георгий ее тогда еще не держал в руках. В письме же к Чижевскому он говорит о какой-то неизвестной редакции «О Духовной Истине», в которой глава о Софии была сохранена. Следовательно: 1) если описываемый игуменом Андроником единственный известный ему экземпляр третьей редакции основывается на цитате из Флоровского, то такой редакции могло и не существовать, т. к. Флоровский упомянул о ней с чужих слов; 2) если же она описана игуменом Андроником как виденная им лично, тогда существовало не четыре, а пять редакций основного труда Флоренского.

[1133] В известных нам библиографиях работ о Флоренском такая рецензия А. В. Ветухова в журнале «Вера и разум» не отмечена. Только упоминание о ней находим в вводной статье публикатора переписки между Флоренским и Ветуховым: «В конце 1914 года в журнале «Вера и разум» появилась развернутая рецензия Ветухова на книгу Флоренского «Столп и Утверждение Истины»». См: — Письма А. В. Ветухова П. А. Флоренскому (1908–1913) / Подготовка публикации С. Б. Шоломовой, П. В. Флоренского, предисловие С. Б. Шоломовой, примеч. С. Б. Шоломовой, И. Б. Забаша // Вопросы философии. М., 1995. № 11. С. 75.

[1134] *Бердяев Н. А.* Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // Русская мысль. Январь 1914. Кн. 1. Отдел 2. С. 109–125.

[1135] *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги свящ. П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины»: Изд. книгоиздательства «Путь». М., 1914 // Русская мысль. Май 1914. Отдел 2. С. 25–54.

[1136] *Розанов В. В.* Густая книга // Новое время. 1914. 12 февраля (№ 13 622). С. 5–6; 22 февраля (№ 13 631). С. 14.

[1137] *Яковенко Б. В.* Философия отчаяния // Северные записки. Март 1914. С. 166–177. Конспект этой остро критической рецензии, несмотря

на совершенно новые тона вводного абзаца («одно из самых значительных творений человечества вообще», «классическое произведение спекулятивно-религиозной исповеди, достойное стать рядом с «Исповедью» бл. Августина», «и в чисто философском отношении многократно открывает взорам новые решения, отличающиеся глубиной и оригинальностью замысла»), был повторен Яковенко в «Истории русской философии» (1938) под заглавием «Философия теоретического отчаяния П. А. Флоренского». Вспомним также о попытке Яковенко в 1928 г. устроить перевод этого труда Флоренского на немецкий язык в издательстве Мора-Зибека, сопровождавшейся его суперлативными характеристиками: «самое значительное, самое ценное, самое оригинальное и самое интересное из созданного новой русской религиозной философией». — См.: *Янцен В.* О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я. Х. Б. Мора (Пауля Зибека) начала XX века. Приложение: Б. В. Яковенко. Переписка с О. Зибеком (1928–1931) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7]. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 303–305, 312.

1138 *Никанор (Кудрявцев Н. П.) Архимандрит*. Рецензия на книгу Флоренского // Миссионерское обозрение. 1916. № 1. С. 79–87; № 2. С. 237–257.

1139 Василий Михайлович Скворцов (1859–1932) — публицист монархического направления, выпускник Киевской духовной академии, издатель церковно-политической газеты «Колокол» и журнала «Миссионерское обозрение», в эмиграции был членом Всезаграничного церковного собора в Сремских Карловцах.

1140 *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. Москва: Издание автора, 1930.

1141 «Книга «Диалектика мифа» сразу после выхода в свет стала библиографической редкостью, поскольку первое издание ее (М., 1930, 270 с, типография Иванова, г. Сергиев Московской обл., издание автора, тир. 500 экз.) было конфисковано. В настоящее время достоверно известно о наличии трех экземпляров книги в следующих библиотеках России: РГБ (отдел хранения) и Фундаментальная библиотека ИНИОН в Москве, Городская публичная библиотека в г. Ростове-на-Дону». — *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. С. 504.

1142 Между прочим, на этой конференции Дж. Клайном был прочитан доклад об А. Ф. Лосеве, с которым Клайн уже давно был знаком лично: «Профессор Джордж Клайн появился у нас в Москве на Арбате в самом конце 50-х годов, может быть, в 1957-м. (...) В свой приезд в 1968 году Джордж Клайн, к нашему удивлению, рассказал о предстоящей философской конференции во Франции, в Экс-ан-Провансе, по русскому идеализму. Затем он прислал оттиск своего доклада о фе-

номенологии Гуссерля, Лосева и Шпета». — *Тахо-Годи А.* Лосев (Жизнь замечательных людей). М., 1997. С. 351.

[1143] Экуменический институт высших теологических исследований был открыт в Тантуре (расположенном неподалеку от Иерусалима) в 1972 г.

[1144] В протоколах Второго Зальцбургского съезда славистов немецкий вариант статьи Чижевского об эвгемеризме не выходил. Часть ее была напечатана в Италии: *Tschižewskij D.* Anfänge des slavischen Euhemerismus // Ricerche Slavistiche. 1970–1972. Vol. XVII–XIX, S. 515–530. В прим. 1 к этой публикации сказано: «Эта статья является частью моего доклада 1967 г. на II-м Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonentis. В протоколах конгресса доклад не смог найти места, разросшись к тому времени до размеров небольшой книги. Вся статья в ее нынешнем виде с аппаратом примечаний выйдет позднее». — Ebenda. S. 515. Anm. 1. В личный экземпляр оттиска этой статьи Чижевского вложен листок со следующим текстом: «Прошу отнести авторство неудовлетворительных корректур итальянцу, по ошибке считающему себя знатоком немецкого языка и корректором». — См.: Tschi IIa / Janzen.

[1145] Die Nestor-Chronik. Eingeleitet und kommentiert von *D. Tschižewskij* (Slavistische Studienbücher Bd. 6). Wiesbaden 1969.

[1146] В письме Флоровскому Чижевский ни словом не обмолвился о скандале, разразившемся на VI Международном конгрессе славистов в Праге (с 7 по 13 августа 1968 г.) после его отказа прочесть заявленный им доклад о барочной славянской литературе в знак протеста против советских славистов, игнорирующих или сознательно искажающих в своих интерпретациях работы западных коллег. Запланированная на осень 1968 г. научная командировка Чижевского в Чехословакию не состоялась из-за оккупации страны войсками Варшавского договора. В этом контексте поступок Чижевского на конгрессе приобрел почти символическое значение: как протест против научных конъюнктурщиков и идеологических игнорантов, но вместе с тем и как протест против конформизма и внутренней несвободы. Быть может, с русской и украинской перспектив он не воспринимается «героем 68-го года». В чехословацкой же истории эта роль его несомненна.

[1147] Написать 3-й том истории русской литературы Чижевскому не удалось.

[1148] Чижевский ошибается, этой редкой книги (ср. прим. 969) в его библиотеке в Галле не было: см. прим. 42 к довоенным письмам Чижевского к Флоровскому (1926–1932) в наст. изд.

[1149] Эта поездка Чижевского в США не состоялась.

[1150] K. Burdach. Faust und Moses // Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Berlin 1912. Teil I–III. S. 358–403, 627–659, 736–789.

[1151] *Meinhold P.* Goethe zur Geschichte des Christentums. Freiburg: Verlag Karl Alber 1958.

[1152] Готфрид Арнольд (Arnold, 1666–1714) — немецкий протестантский богослов и мистик, один из самых значительных представителей радикального пиетизма, историк церкви, занимавшийся первоначальным христианством, автор духовной лирики, исследований «Беспристрастная история церкви и ересей» (1699), «Тайна Божественной Софии или Премудрости» (1700) и др. В автобиографии Гёте «Поэзия и правда: из моей жизни» говорится о влиянии, оказанном на него «Беспристрастной историей церкви и ересей» Г. Арнольда, сообщавшей не только об официально признанных мыслителях и богословах, но и о тех, кого обычно считали безбожниками и еретиками.

[1153] Ссылка на вышедший в 1928 г. в Париже 1-й номер «Православной мысли» со статьей Флоровского «Тварь и тварность» (с. 176–212) — очевидная описка, так как началом его работы над темой искупления была статья, опубликованная во 2-м номере «Православной мысли»: *Флоровский Г.* О смерти крестной // Православная мысль. Париж, 1928, № 2. С. 148–187. Книга об искуплении — один из центральных замыслов Флоровского, над осуществлением которого он работал до конца жизни и степень реализации которого в исследовательской литературе пока не выяснена. Эту книгу он, например, называет при перечислении готовых или полуготовых своих работ в письме к брату Антонию от 10 июня 1943 г.: «Сейчас заканчиваются занятия в гимназии и у меня будет месяца два совсем свободных для научно-литературной работы. Мне хотелось бы закончить и переписать две давно полуготовые работы: одна давняя — историко-археологический очерк о Софии, который я так и не могу закончить с 1930 года, — другая — патристически-богословская об Искуплении, законченная на одном иностранном языке в Женеве в 1939 году и даже сданная в печать (был подписан контракт и получены деньги на издание), но дальнейшая судьба мне неизвестна. Теперь я хотел бы эту работу еще раз пересмотреть и переписать по-русски. Кроме того, нужно записать речь о Леонтьеве в здешнем Русском Институте 1941 года. В рукописи есть еще большая глава из незаконченного первого тома моих Св. отцов — об Оригене, которую я не могу закончить пока ввиду отсутствия здесь Берлинского академического издания Оригена (одного Migne'я недостаточно)». — См.: Архив А. В. Флоровского // РАН. Фонд 1609. Опись 2. № 463. — О той же книге, уточняя ее название и обстоятельства контракта с издателем, о. Георгий сообщил 12 августа 1945 г. Дональду Лаури: «Весной 1940 года, я сдал своему издателю господину Джеймсу Кларку & Co манускрипт своей английской книги: In ligno Crucis, Patristic doctrine of the Atone-

ment [О смерти крестной. Свято-отеческая доктрина искупления — *В. Я.*], а господин Андерсон послал ему от моего имени 40 фунтов на расходы (дотация Лондонского университета). С тех пор я в этой связи ничего больше не слышал. Существует ли еще это издательство? Сохранился ли манускрипт? Есть ли хоть какая-то перспектива для публикации? Второй экземпляр переработанного текста остался в руках Denzil Patrica — доступен ли он сейчас? У меня у самого есть копия, но она неполная и не переработанная. Мне следовало бы сделать некоторые новые дополнения, но главное, конечно, — обеспечить публикацию». — Цит. по: К предыстории возвращения Г. В. Флоровского из Праги на Запад. Д. Лаури. Письмо Ф. Либу (1945) Публикация *Янцена В.* // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник 2004–2005. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 595–596. — Наконец, из классической биографии Флоровского Э. Блейна узнаем, что этой же теме была посвящена и последняя прижизненная работа Флоровского. — См.: *Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия / Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. С. 224, прим. 244, 245.

1154 «Осенью 1898 года я опять слушала В. С. в Философском обществе: он читал о Белинском, память которого чествовалась весною того года. Обрисовав вкратце гуманитарную роль этого праведника, В. С. поставил ему в укор некоторую непоследовательность. Этот «муж желаний», проповедник гуманности и жизненного христианства не развил своих философских воззрений до настоящей веры. А себя В. С. упрекнул за то, что в прежние годы, увлекаясь неразрешимым пока вопросом о соединении церквей, он упускал из виду более насущные интересы современности, которым служил Белинский. Это было как бы публичное покаяние общественного деятеля, вернувшегося к жизненной деятельности. “Mea culpa, mea maxima culpa!” [“Моя вина, моя величайшая вина!”] — восклицал он. Еще и теперь многое из чаяний Белинского осталось неисполненным, и заветы его для нас должны быть святы. Осуществление их не обходится без жертв, но надо стремиться к тому, чтобы благо родины достигалось с наименьшим их количеством и с наибольшей полнотой. — Свою беседу В. С. закончил обращением к русскому обществу пожеланием, чтобы оно не остановилось на своем равнодушии к религии. “Бог даст, — говорил он, — настанет время, когда истинная вера в Бога живого осенит, одухотворит и нашу родную землю”». — Цит. по: *Макшеева Н. А.* Воспоминания о В. С. Соловьеве // Книга о Владимире Соловьеве. Сост. Б. Аверина и Д. Безановой. М., 1991. С. 276.

1155 См. прим. 956.

1156 См. прим. 960.

[1157] Джозеф Франк (Frank, 1918–1993) — профессор сравнительного литературоведения Принстонского и Стэнфордского университетов, автор пятитомного исследования о Достоевском. (М. Р.)

[1158] *Frank Joseph*. Dostoevsky: The Encounter with Europe // Russian Review. Vol. XXII. No 3 (July 1963). P. 237–252; Dostoevsky and the Socialists // Partisan Review. Vol. XXXII. No. 3 (Summer 1965). P. 409–422; Dostoevsky: The House of the Dead // The Sewanee Review. Vol. LXXIV. No. 4 (Autumn 1966). P. 779–803; Dostoevskys Discovery of Fantastic Realism // The Russian Review. Vol. XXVII. No. 3 (July 1968). P. 286–295.

[1159] В письме здесь оставлено свободное место, но название книги не занесено. Речь идет, очевидно, о книге австрийского театроведа и литературоведа Х. Киндермана (1894–1985) «Образ Гёте в XX веке»: *H. Kindermann*. Das Goethebild des XX. Jahrhunderts. Stuttgart, Wien: Humboldt Verlag 1952, 2. Aufl. 1966.

[1160] *Соловьев Вл. С.* Стихотворения и шуточные пьесы. Vl. S. Solov'ev. Gedichte und Scherzdramen. Nachdruck der Ausgabe Moskau 1922 (Slavische Propyläen, Bd. 18). Herausgegeben von *D. Tschižewskij*. München: Wilhelm Fink Verlag 1968.

[1161] *Соловьев В. С.* Стихотворения. Изд. 7-е, доп. шуточными стихотворениями. Под ред. и с пред. С. М. Соловьева. М., 1921.

[1162] Кристина Поморска-Якобсон (1928–1986) — литературовед, русист, третья жена Р. О. Якобсона.

[1163] *Флоровский Г. В.* Новые книги о Владимире Соловьеве // Известия Одесского Библиографического общества при Императорском Ново-Российском университете. Одесса, 1912. Т. I. № 7. С. 237–255; Из прошлого русской мысли // Там же. Т. I. № 10. С. 382–403, а также рецензии на книги В. Штекеля, В. Вундта, 1-й том собр. соч. Ф. Ницше и два первых сборника серии «Новые идеи в философии», выходившие под ред. Н. О. Лосского и Е. Л. Радлова.

[1164] Борис Владимирович Никольский (1870–1919) — историк, поэт, переводчик, активный деятель «Союза русского народа».

[1165] *Zelinsky B.* Über die Ästhetik Vladimir Solov'evs // Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bonn 1968. Bd. XIII. H. 1. 49–111. Бодо Зелинский (Zelinsky, 1941 г. р.) — немецкий славист, историк литературы, профессор Гейдельбергского и Кёльнского университетов, коллега Д. И. Чижевского.

[1166] См. прим 931.

[1167] Марк Исаакович Раев (1923–2008) — американский историк, выходец из России, специалист по русской истории 18 века и истории русской эмиграции.

[1168] *Byrnes Robert F.* Dostoevskii and Pobedonostsev // Essays in Russian and Soviet History: in Honor of Geroid Tanquary Robinson. Ed. by John Shelton Curtiss. New York: Columbia University Press 1963. P. 85–102.

[1169] *Florovsky G.* Reading in Russian Philosophical Thought. Ed. by Louis J. Shein. The Hague / Paris, 1968 // Canadian Slavic Studies. 1968. Vol. 2. № 3. Fall. P. 414–416.

[1170] Readings in Russian Philosophical Thought: Logic and Aesthetics. Ed. by Louis J. Shein. The Hague: Mouton 1973. Readings in Russian Philosophical Thought: Philosophy of History. Ed. by Louis J. Shein. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press 1977.

[1171] Книга Шеина о Шестове, вероятно, не вышла. Известна его статья «Лев Шестов — русский экзистенциалист»: *Shein Louis J.* Lev Shestov: A Russian Existentialist // The Russian Review 26 (Jul., 1967). P. 278–285.

[1172] *Иваск Ю.* Константин Леонтьев (1831–1891). Берн—Франкфурт на Майне, 1974. Издание этой книги на английском языке не выходило.

[1173] *Иваск Ю.* Константин Леонтьев // Возрождение. 1961. № 118, 1962; № 121, 124–131; 1963, № 133–141; 1964, № 146–151.

[1174] Against the Current: Selections from the Novels, Essays, Notes and Letters of Konstantin Leontiev. Ed. with an introduction and notes by George Ivask. New York: Wybright and Talley Publishers 1969.

[1175] *Lukashevich Stephen*. Konstantin Leontiev (1831–1891). — A Study in Russian «Heroic Vitalism». New York: Pageant Press 1967. (M. P.)

[1176] *Lukashevich Stephen*. Ivan Aksakov (1823–1886). — A Study in Russian Thought and Politics. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1965. (M. P.)

[1177] *Буренин В.* Ф. М. Достоевский // Полярная звезда. Февраль 1881. С. 129–146.

[1178] *Миллер О. Ф.* Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. С.-Петербург: Типография А. С. Суворина, 1883. С. 3–176. *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Там же. С. 177–332.

[1179] О, Боже! Какая божественная вещь! (*ит.*).

[1180] О, дьявол! Какая божественная вещь! (*ит.*). Чижевский любил это место из «Рима» Гоголя, часто сравнивая отношение к литературе одного из героев этой повести с манерой критики и оценки художественных произведений историками литературы: «Гоголь — писатель, столь многое кратко и метко охарактеризовавший в духовной истории России, между прочим, вероятно, непреднамеренно, изобразил в своей повести “Рим” деятельность русских историков литературы 19 века, сообщая о занятиях историей литературы героя повести, итальянского князя. Эти занятия состояли в том, что учитель, аббат, зачитывая ученику отдельные места из “Божественной комедии” Данте, сопровождал чтение постоянными восклицаниями: “Dio, che cosa divina!” или “Diavolo, che divina cosa!”. В этой манере написаны бесчислен-

ные работы русских (и нерусских) историков литературы 19 века, с тем лишь отличием, что похвала могла разнообразно варьироваться (для чего традиционные общие места предлагали достаточно материала) и что иногда наряду с похвалой могло иметь место и порицание. И даже люди, сами себя считающие формалистами и структуралистами, не могут освободиться от этого метода, напоминающего выставление отметок школьными педагогами за результаты ученических работ». — *Tschižewskij D.* Trubetzkoy und Dostoevskij // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1964. Bd. 11. S. 148.

1181 *Tschižewskij D.* Kleinere Schriften II: Bohemica. Mit Anhang von Dietrich Gerhardt. (Forum Slavicum, Bd. 13, II). München: Wilhelm Fink Verlag 1972.

1182 *Булатов М., Порудоминский В.* Собирал человек слова... Повесть о Дале. М., 1966.

1183 Александр Николаевич Аксаков (1832–1903) — публицист, издатель, сторонник учения Сведенборга, многие сочинения которого перевел на русский язык. Со второй половины 1860-х гг. увлекается спиритизмом, издает в Лейпциге журнал «Psychische Studien», автор книги «Спиритизм и наука» (1872).

1184 В письмах от 28 мая и 11 июня 1968 г. Ю. П. Иваск обращался к Чижевскому с предложением об издании книги о К. Леонтьеве у Вильгельма Финка: «Это не столько биография, сколько портрет Леонтьева, сделанный им самим и мной зафиксированный, т. е. автопортрет литературного героя (позднее Розанов сделал то же самое). Изложено и «учение» Леонтьева, обсуждается и его стиль. Печатать такую книгу дорого. Я тоже постараюсь найти средства, хотя это трудно. Книга была принята к опубликованию Международным издательством (Филиппова и Струве), но оно ликвидируется, хотя и выпустит еще несколько томов (Мандельштама и еще что-то). (...) Я решил предложить эту книгу издательству Финка и написал г. Зивекингу. Вы даете Ваши заключения для всех издаваемых книг в Fink Verlag. Е. А. Филиппов послал мою монографию в Мюнхен. Может быть, Вы пожелаете просмотреть эту книгу и написать — считаете ли Вы нужным рекомендовать ее Финку». — См.: Tschi II // Abt. C / Buchstabe I, 2. Kasten I-Jur'ev, Mappe: Ivask Ju. P. Решение не печатать книгу Иваска у Финка было несомненно принято Чижевским.

1185 *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. N. O. Loskij: Erinnerungen. Lebensweg eines Philosophen. Mit einem Vorwort und Anmerkungen von *B. N. Lossky* (Slavische Propyläen, Bd. 43). Hrsg. von *Tschižewskij D.* München: Wilhelm Fink Verlag 1968.

1186 *Gadamer H.-G.* Die Idee der Hegelschen Logik // *Ders*. Hegels Dialektik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1971. S. 49–69.

[1187] *Koch Franz*. Goethe und Plotin. Leipzig: Verlagshandlung J. J. Weber 1925.

[1188] Князь Владимир Федорович Одоевский (1804–1869) — писатель, мыслитель, исследователь мистики, зачинатель жанра научной фантастики в русской литературе, автор «Пестрых сказок» (1833), философского романа «Русские ночи» (1844), а также незавершенной трилогии о прошлом, настоящем и будущем России (в 1835 г. в «Московском наблюдателе» был опубликован лишь отрывок «Петербургские письма» из ее второй части). Последней частью трилогии должна была стать утопия «4338-й год», от которой сохранились лишь наброски, впервые изданные в 1926 г.

[1189] Отец Матвей (Матвей Александрович Константиновский, 1791–1857) — протоиерей, духовный наставник Н. В. Гоголя, оказавший, по мнению многих исследователей, непосредственное влияние на сожжение второго тома «Мертвых душ». В гоголеведении утвердился образ о. Матвея как чуждого культурным запросам «фанатика-изувера» (В. В. Вересаев), «ограниченного инквизитора» и «полуневежественного недавнего сельского попа» (И. Л. Леонтьев-Щеглов). Судя по письму Чижевскому, Флоровский ставил под вопрос объективность такой характеристики о. Матвея.

[1190] Николай Александрович Протасов (1798–1855) — товарищ министра народного просвещения (1835–1836), обер-прокурор Святейшего Синода (1836–1855).

[1191] Герасим Петрович Павский (1787–1863) — выпускник и преподаватель Санкт-Петербургской Духовной академии, протоиерей, переводчик Библии в Российском Библейском обществе, профессор еврейского языка и богословия в Петербургском университете, духовник и наставник цесаревича, впоследствии императора Александра II. «Для Библейского общества Павский перевел Псалтырь (о Псалмах он писал свое курсовое сочинение), он же наблюдал за печатанием Пятикнижия. Переводить он продолжал и после закрытия Библейского общества, — в этом и состояли его классные уроки со студентами в академии. Уже после выхода Павского из академической службы, по студенческой инициативе, его перевод был налитографирован, и сразу же получил довольно широкое распространение в духовно-школьной среде. Появление этого «тайного» перевода вызвало тревогу, особенно на Синодальных верхах. Перевод был запрещен, экземпляры его разыскивались и отбирались (это было в 1842-м году). Павский подвергнут был следствию и неформальному суду. Для этой тревоги и обвинений основания были. Перевод библейский не может оставаться только литературным упражнением, и он не был таковым для Павского. Перевод есть всегда и толкование». — *Прот. Георгий Флоровский*. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 194.

[1192] *Дорогов А. А., Иванов Вяч. Вс., Успенский Б. А.* П. А. Флоренский и его работа «Обратная перспектива». Предисловие к публикации // Семиотика. Труды по знаковым системам 3. Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 198. Тарту, 1967. С. 378–380.

[1193] *Флоренский П. А.* Икона // Le messager de I'Exarchat du Patriarchat Russe en Europe. Occidentale 65. Paris 1969. P. 39–64.

[1194] К сожалению, такая статья Модестова в библиографиях трудов, посвященных Флоренскому, не значится.

[1195] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. I: Ранняя классика. М., 1963.

[1196] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. II: Софисты, Сократ, Платон. М., 1969.

[1197] *Лосев А. Ф.* Жизненный и творческий путь Платона // Платон: Соч. в трех томах. Т. 1. М., 1968. С. 5–73.

[1198] Отдельный сборник статей Чижевского по древней литературе не выходил. Возможно, он имел здесь в виду свой «Очерк истории древнерусской литературы»: *D. Tschižewskij*. Abriss der altrussischen Literaturgeschichte (Forum Slavicum, Bd. 9). München: Wilhelm Fink Verlag 1968.

[1199] *Tschižewskij D.* (Hrsg.). Slavische Barockliteratur I. Untersuchungen, Texte, Notizen, Rezensionen. München: Wilhelm Fink Verlag 1970.

[1200] Павел Наумович Берков (1896–1969) — советский литературовед, профессор Ленинградского университета, руководитель отдела русской литературы 18 века в Институте русской литературы Академии Наук СССР. Закончил Венский университет, где написал на немецком языке диссертацию о Чехове. В 1938 г. был по ложному обвинению репрессирован, в 1939 г. освобожден из под ареста. Главными областями его исследований были русская литература 18–19 вв., книговедение и библиография. Кроме этого, занимался польской литературой, межславянскими и русско-западноевропейскими литературными отношениями, а также историей славистики в России и Германии. Был почетным доктором Берлинского Гумбольдтовского университета. В 1968 г. на немецком языке вышла его книга «Литературные взаимоотношения между Россией и Западной Европой в 18 в.». П. Н. Берков относился к тем советским литературоведам, в которых Чижевский видел игнорантов и фальсификаторов, поскольку в течение длительного времени они отрицали барочный характер русской литературы 17–18 вв., доказательству которого сам он в своих исследованиях отдал немало сил. Именно к Беркову и его советским коллегам относилось эпатирующее выступление Чижевского («пощечина», по словам самого Чижевского в переписке) на Пражском конгрессе славистов 1968 г., когда он публично отказался прочесть свой подготовленный и объявленный в про-

грамме доклад о барокко в славянских литературах. Судя по последовавшей за выступлением Чижевского репликой Беркова, эта «пощечина» попала в цель. П. Н. Берков: «Я выбрал для своего выступления (...) краткое «слово» проф. Чижевского. Я очень ценю его эрудицию и много почерпнул из чтения его работ, которые до меня доходили. Но я также слышал от коллег, что почти каждое публичное выступление Д. Чижевского имеет «барочный», точнее гротескный характер. Однако я не полагал, что высокая трибуна съезда славистов будет использована им для сверх «барочного» выступления. Мы были свидетелями того, как тепло и дружелюбно встретила аудитория проф. Чижевского и каким осуждающим молчанием сопровождался его уход с кафедры. Аудитория была оскорблена. И можно ли не быть оскорбленным, когда проф. Чижевский намекает на то, что кто-то из присутствующих украл его книги с выставки. — Проф. Чижевский ссылался на книгу некоего Кудина. Коллеги из Украины просили меня сообщить, что им такая книга неизвестна. — В конце своего выступления проф. Чижевский заявил, что издания Кантемира и Ломоносова — фальсификация. Это обвинение не аргументировано, и я не могу на нем останавливаться. К изданию сатир Кантемира («Библиотека поэта») я имел отношение и со всей ответственностью утверждаю: печатный текст соответствует рукописному списку, положенному в основу издания. — В предисловии к своей «Сравнительной истории славянских литератур» проф. Чижевский приводит цитату Я. А. Коменского: «Многому научился я у своих учителей, еще больше — от своих коллег, но больше всего научили меня мои ученики» (кстати, такому начитанному ученому, как проф. Чижевский, следовало бы знать, что у Коменского это не собственные слова, а цитата). Не знаю одобрили ли бы сегодняшнее выступление проф. Чижевского его учителя, коллеги и ученики. Думаю, едва ли. — Всем известно, что проф. Чижевский уважает себя. Это — хорошо. Но, уважая себя, надо уважать науку и не превращать каждое выступление в балаган» (Акты VI Международного съезда славистов в Праге 7–13. VIII. 1968 г. Издательство Чехословацкой Академии наук. Прага 1970, т. 1, с. 349–350).

[1201] Петр Александрович Плетнев (1792–1862) — поэт, литературный критик, издатель, профессор русской словесности и ректор Санкт-Петербургского университета, друг Пушкина и Гоголя.

[1202] Степан Петрович Шевырев (1806–1864) — писатель, литературный критик, переводчик, историк литературы, профессор и основатель курса истории русской словесности в Московском университете, академик Петербургской Академии наук, друг Гоголя.

[1203] Кирилл Павлович Флоренский (1915–1982) — палеонтолог, геохимик, геолог, основатель сравнительной планетологии, сын о. Павла Фло-

ренского, ученик палеонтолога и геолога Д. И. Иловайского, геохимика В. А. Зильберминца и личный лаборант в Биогеохимической лаборатории академика В. И. Вернадского, из-за репрессированного отца не имевший возможности завершить высшее образование, но с помощью Вернадского сумевший закрепиться в качестве сотрудника Академии наук и защитить кандидатскую диссертацию по геохимии природных газов (1958). Руководитель междисциплинарных Тунгусских экспедиций Комитета по метеоритам Академии наук СССР в 1958, 1961 и 1962 гг. Автор работ: *Флоренский К. П.* Предварительные результаты работ Тунгусской метеоритной комплексной экспедиции 1961 г. // Метеоритика. М., 1963. Вып. 23. С. 3–29; Проблема космической пыли и современное состояние изучения Тунгусского метеорита // Геохимия. М., 1963. № 3. С. 284–296; О начальном этапе дифференциации вещества Земли // Геохимия. М., 1965. № 8. С. 909–917. — Подробнее см.: Кирилл Павлович Флоренский (1915–1982) // Историко-астрономические исследования. М., 1988. Вып. 20. С. 227–309.

1204 Павел Сигизмундович Эренфест (Ehrenfest, 1880–1933) — австрийский и голландский физик-теоретик, иностранный член-корреспондент Академии наук СССР (1924), автор работ по термодинамике, статистической и квантовой механике, теории относительности, был женат на Татьяне Алексеевне Афанасьевой (1876–1964), в 1907–1912 гг. работал в Политехническом институте в Санкт-Петербурге, затем профессор теоретической физики в Лейдене. — В связи с именем Эренфеста показательно, какую литературу читал славист-Чижевский: *Г. Е. Юленбек*. Воспоминания о профессоре П. Эренфесте // Успехи физических наук. М., Июль 1957. Т. 62. Вып. 3. С. 367–370. А. Ф. Иоффе. Дополнения к «Воспоминаниям о профессоре П. Эренфесте» Г. Е. Юленбека // Там же. С. 371–372. *Френкель В. Я*. Пауль Эренфест — ученый и человек // Там же. М., Июль 1969. Т. 98. Вып. 3. С. 537–568. На основе своей статьи Френкель выпустил затем небольшую книгу о П. Эренфесте: *Френкель В. Я.* Пауль Эренфест. М.: Атомиздат, 1971.

1205 Яков Ильич Френкель (1894–1952) — советский физик-теоретик, профессор, заведующий кафедрой теоретической физики Ленинградского политехнического института, член-корреспондент Академии наук СССР (1929), автор работ по электронной теория твёрдых тел, физике конденсированного состояния и атомного ядра, по теории квантовой механики и электродинамики, астрофизике, гео- и биофизике. — См.: *И. Е. Тамм*. Яков Ильич Френкель // Успехи физических наук. М., 1962. Т. 76. Вып. 3. С. 397–430; *Френкель В. Я*. Яков Ильич Френкель. М.; Л., 1966.

1206 Игорь Евгеньевич Тамм (1895–1971) — советский физик-теоретик, лауреат Нобелевской премии 1958 г. (вместе с П. А. Черниковым и И. М.

Франком), автор работ по квантовой механике, физике твердого тела, теории излучения, ядерной физике, физике элементарных частиц.

1207 Юрий Александрович Крутков (1890–1952) — советский физик-теоретик, профессор Ленинградского государственного университета, в 1934–1937 гг. работал в Отделе теоретической физики Физического института им. Лебедева Академии наук СССР, член-корреспондент Академии наук (1933), автор работ по квантовой теории, статистической механике, теории вращения твердых тел. В 1937–1947 гг. был репрессирован. В заключении работал в закрытом КБ, за выполненные там работы был удостоен Сталинской премии. С 1948 г. снова преподавал в Ленинградском университете. «В 1922–1923 гг. был в командировке за границей — в Берлине, Лейдене и Геттингене. В 1925–1926 гг. получил стипендию International Education Board'a и провел 10 месяцев в Геттингене, Гамбурге и Берлине. В 1928 г. провел 2 месяца по командировке Академии наук в Геттенгене и Берлине». — Из автобиографии Ю. А. Круткова, написанной в декабре 1929 г. — См.: Архив АН СССР. Ф. 2. Оп. 1–1931. Д. 12. Л. 40.

1208 *Эйхенбаум Б.* О поэзии. Л.. 1969.

1209 *Тынянов Ю.* Архаисты и новаторы. Л., 1929. Часть этой работы вошла в издание: *Тынянов Ю. Н.* Пушкин и его современники. М., 1969.

1210 *Тынянов Ю.* Архаисты и новаторы. Jurij N. Tynjanov. Archaisten und Neuerer. Nachdruck der Leningrader Ausgabe von 1929. Mit einer Vorbemerkung von *Dmitrij Tschižewskij*. München: Wilhelm Fink Verlag 1967.

1211 Датировка — по штемпелю почтовой открытки.

1212 Неисправная копия — дата на письме есть, но в копию не вошла.

1213 Речь идет о III Международном конгрессе славянской истории и филологии, проводившемся с 1 по 4 июля 1970 г. в Зальцбурге (Австрия) и с 4 по 7 июля в Регенсбурге (ФРГ). Конгресс был посвящен теме «Эпоха, личность и судьба наследия св. Мефодия». Д. И. Чижевский был избран главой конгресса, его доклад «Мефодий как церковный водитель, учитель и литератор» был первым и в этом докладе было сделано сенсационное открытие одной церковнославянской эпиграммы, автором которой докладчик считал Мефодия. В архиве ученицы Чижевского З. О. Юрьевой сохранилось фото Чижевского во время его доклада на конгрессе, которое ей прислал с кратким сопроводительным письмом другой его участник Б. Г. Унбегаун: «Дорогая Зоя Осиповна! Вам не удалось побывать на конгрессе, но в утешение Вам посылаю фотографию, по-моему, очень удачную, председателя, когда, открыв конгресс, он произносил Festvortrag «Method als Kirchenfürst, Lehrer und Literat». Акустика была отвратительная, говорил он не в, а под микрофон (что и видно на фотографии), так что почти ничего разобрать было нельзя» (22 июля 1970). — См.: Janzen. Справедливости

ради, приведем отзыв Чижевского о выступлении Унбегауна на том же конгрессе из письма Р. О. Якобсону от 15 сентября 1970 г.: «Унбегаун выступил в прениях с совершенно идиотической речью: церковнославянская литература у чехов вообще не имеет *никакого* значения, ее надо рассматривать как «*курьез*»!». — См.: Jakobson.

1214 *Tschiżewskij D.* Ein kirchenslavisches Gedicht. Vermutlich ein Werk des hl. Method // Slovo. Časopis staroslavenskog instituta. Zagreb 1970. Br. 20. S. 29–37.

1215 См. прим. 1027.

1216 «Другой образованнейший литературовед нашего времени, проф. Д. И. Чижевский (Гейдельберг), в статье “Das Buch als Symbol des Kosmos”, написанной в дополнение к соответствующей главе книги проф. Курциуса, утверждает, что “книгу как символ мира мы встречаем у Оригена, Афанасия, Григория Назианзина, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Блаженного Августина, в средние века — у Винцента из Бовэ, Бонавентуры, Бертольда Регенсбургского, Вильгельма Коншского и т. д.” (D. Čiževskij. Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. S. Gravenhage, Mouton, 1956, стр. 89.). Ряд этих авторов — как учителей церкви, так и средневековых — безусловно был известен Симеону Полоцкому, так что едва ли возможно утверждать, что идею “мир есть книга” он взял у какого-то одного из своих предшественников. Однако развитие этого образа — перечисление «пяти листов препространных», из которых состоит «мир — книга», а именно неба и четырех стихий (огня, воздуха, воды и земли), — по-видимому, принадлежит самому Симеону Полоцкому. Во всяком случае так можно предполагать, пока не будут проверены те источники, которые перечислены в приведенной выше цитате из Д. И. Чижевского и в других местах его статьи». — См.: *Берков П. Н.* Книга в поэзии Симеона Полоцкого // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXIV: Литература и общественная мысль древней Руси. К 80-летию со дня рождения член-корреспондента АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. Л., 1969. С. 265.

1217 Международная конференция к 300-летию со дня смерти Я. А. Коменского в Праге. Более подробно о причинах отказа от поездки на комениологическую конференцию в Праге Чижевский сообщил в письме Р. О. Якобсону от 15 сентября 1970 г.: «Должен был быть на конференции (юбилейной) Коменского в Праге, но в последний момент не поехал. Не считая простуды (следствие гриппа, которым болел вместе с Таней), главное — несмотря на усиленные приглашения (на латинском языке) — программы и хотя бы приблизительного списка членов не получил: что, кажется, указание на то, что никаких докладов, кроме торжественных речей советских специалистов (или их прихвостней), не будет. Послал приветственную телеграмму». — См.: Jakobson.

[1218] Международный конгресс, приуроченный к 200-летию со дня рождения Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831), состоялся в конце августа 1970 г. в родном городе Гегеля Штутгарте. Д. И. Чижевский на конгрессе не выступал.

[1219] *Henri Bremond — Maurice Blondel*. Correspondence I. Les commencements d'une amitié (1897–1904) / Ed. *André Blanchet*. Paris 1970. Морис Блондель (Blondel, 1861–1949) — французский религиозный философ, ученик А. Бергсона, представитель католического модернизма.

[1220] *Proclus*. Commentaire sur le Timee, traduction et notes par *André Jean Festugière*. Paris: Vrin, 1966–1968. 5 Vol. Прокл (412–485) — греческий философ, один из самых значительных представителей позднеантичного неоплатонизма, с 450 г. — глава Платоновской Академии, автор комментариев к диалогам Платона.

[1221] Речь идет о Международном симпозиуме в Бад-Эмсе (ФРГ) в сентябре 1971 г., посвященном 150-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского. Доклад о. Георгия назывался: «Возвращение к «Братьям Карамазовым»». — См.: *Блейн Эндрю*. Жизнеописание отца Георгия. С. 142.

[1222] Из трех сочинений Ивана в «Братьях Карамазовых» только его отзыв на статью о церковно-общественном суде (кн. I, гл. III и кн. II, гл. V) мог быть назван «рецензией»: «Иван Федорович вдруг напечатал в одной из больших газет одну странную статью, обратившую на себя внимание даже и не-специалистов, и главное по предмету повидимому вовсе ему незнакомому, потому что кончил он курс естественником. Статья была написана на поднявшийся повсеместно тогда вопрос о церковном суде. Разбирая некоторые уже поданные мнения об этом вопросе, он высказал и свой личный взгляд» («Братья Карамазовы», кн. I, гл. III). — Более важными для выяснения статьи, на которую откликнулся Иван, были содержательные указания в его диалоге со старцем Зосимой: «Я иду из положения, что это смешение элементов, то-есть сущностей церкви и государства отдельно взятых, будет конечно вечным, несмотря на то, что оно невозможно и что его никогда нельзя будет привести не только в нормальное, но и в сколько-нибудь согласимое состояние, потому что ложь лежит в самом основании дела. Компромисс между государством и церковью в таких вопросах как, например, о суде по моему в совершенной и чистой сущности своей невозможен. Духовное лицо, которому я возражал, утверждает, что церковь занимает точное и определенное место в государстве. Я же возразил ему, что напротив церковь должна заключать сама в себе всё государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то, в сущности вещей, несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества» («Братья

Карамазовы», кн. II, гл. V). Флоровский говорит, что Иван писал рецензию о «статье», в то время как в «Братьях Карамазовых» при первом упоминании характер источника, о котором она писалась, точно не указан, а при втором говорится, что он ответил «журнальною статьей одному духовному лицу, написавшему целую книгу» «о церковно-общественном суде и обширности его права» (кн. II, гл. V). В полном собрании сочинений Ф. М. Достоевского (т. 15. с. 534) указан точный источник, статья, с приведением из нее параллельных мест к роману: *Горчаков М. И*. Научная постановка церковно-судного права // Сборник государственных знаний. Под ред. В. П. Безобразова. СПб., 1875. Т. II. С. 223–270. Флоровский, в это время вновь интенсивно занявшийся Вл. Соловьевым, не мог также не заметить связи между позицией Ивана и постановкой проблем единения церквей и теократии у Вл. Соловьева.

1223 «V Международная конференция движения Вера и Устройство, состоявшаяся в Лувене в 1971 году, стала фактически последней в экуменической деятельности Флоровского». — См.: *Блейн Эндрю*. Жизнеописание отца Георгия. С. 141. Не умалчивает биограф, со слов участника этой конференции, и о конфликтной ситуации, возникшей на этой конференции в православной делегации: «Он — единственный православный священник, способный бросить вызов епископу, архиепископу или митрополиту. Именно это и произошло в Лувене — в той секции, где я [Дж. И. Маккорд] председательствовал. После того, как выступил с заявлением архиепископ, о. Георгий взял слово и сказал, что это отнюдь не православное богословие, а затем разъяснил, в чем же именно состоит подлинное православное учение». — Там же. С. 222. Прим. 221.

1224 Монастырь был основан в 1925 г. бенедиктинским монахом Ламбером Бодуэном (1873–1960), одним из вдохновителей участия католиков в экуменическом движении. К этой мысли его привели размышления о литургике, восходящей своими корнями к святым отцам. В 1920-е гг. он сблизился с русскими эмигрантами, познакомился с православным богослужением и задался целью создания нового монастыря как места встречи католиков и православных, где они могли бы делиться сокровищами своей духовности и литургической жизни. Лучше узнав друг друга, католики и православные смогут понять, в чем истинные причины их разделения и каковы возможные пути их преодоления. Такой монастырь и был создан в 1925 г. в Амэ-сюр-Мёз, неподалеку от Льежа (в 1939 г. он был перемещен в Шеветонь). В 1926 г. был основан журнал общины «Иреникон», который выходит по сей день и в котором обсуждаются богословские проблемы представителями всех конфессий. При попытках сближения и с англиканами основатель монастыря по-

пал в опалу и с 1931 по 1951 г. провел во Франции, где близко сошелся с преподавателями Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже, которых он привлек к сотрудничеству в «Иреника».

[1225] VI Международный конгресс патристических исследований проводился в Оксфорде в сентябре 1971 г. — См.: *Блейн Эндрю*. Жизнеописание отца Георгия. С. 142 (правда, здесь этот конгресс ошибочно назван III).

[1226] *Берджи Ричард* (Burgi) — филолог-классик. Выяснить, какие статьи о. Георгия он переводил, к сожалению, не удалось. (М. Р.)

[1227] *Священник Георгий Флоровский*. Тютчев и Владимир Соловьев (глава из книги) // Путь. Париж. 1933. № 41. С. 3–24.

[1228] *Florovsky G.* Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire // For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday, 11 October 1956. The Hague: Mouton & C. 1956. P. 152–160. См. перевод этой статьи на русский язык: Г. Флоровский. Владимир Соловьев и Данте: проблема христианской империи / Перевод с англ. и комментарии Е. А. Прибытковой // Космополис. Зима 2005–2006. № 4 (14). С. 11–25.

[1229] См. прим. 577.

[1230] См. прим. 683.

[1231] См. прим. 479.

[1232] *Florovsky G.* The Study of the Past // Ideas of History. Ed. by Ronald Nash. New York: E. P. Dutton & Co., 1969. P. 351–369.

[1233] *Florovsky G.* В. В. Болотов. Лекции по Древней истории Церкви. III. История богословской мысли. IV. История Церкви в период Вселенских Соборов. Петроград: Третья государственная типография, 1918 // Farnborouh, England: Geregg International Publishers, Ltd. 1970 / Introduktion.

[1234] *Florovsky G.* П. П. Соколов. Русский Архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913 // Ibid. 1970 / Introduktion.

[1235] *Florovsky G.* В. И. Несмелов. Наука о человеке. В 2-х тт. Казань, 1905–1906 // Ibid. 1970 / Introduktion.

[1236] *Florovsky G.* Б. В. Титлинов. Духовная школа в России в XIX столетии. В 2-х тт. Вильна: Русский почин и артель печатного дела, 1908–1909 // Ibid. 1970 / Introduktion.

[1237] Датировка — по публикации в «Новом журнале» и новогоднему поздравлению.

[1238] См. прим. 148.

[1239] *Bohachevsky-Chomiak M.* Sergej N. Trubetskoi. — An Intellectual among the Intelligentsia in Pre-revolutionary Russia. Introduction by *Georges Florovsky*. Belmont MA (Nordland Publishing Co) 1976.

[1240] *Флоровский Г. Прот.* Забытый рассказ Владимира Соловьева // Новый журнал. Нью-Йорк, 1971. № 105. С. 5–9.

1241 Такая рецензия о. Георгия в «Новом журнале» не выходила.

1242 Собрание сочинений В. С. Соловьева. Фототипическое издание. Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1966. Т. I–X. *Владимир Соловьев*: О христианском единстве. Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1967. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1969–1970. Т. X–XI. Собрание сочинений В. С. Соловьева. Письма и приложение. Фототипическое издание. Брюссель, 1970. Т. I–IV.

1243 Эрнест Леопольдович Радлов (1854–1928) — историк философии, публицист, автор «Очерка истории русской философии» (Спб., 1912, 1921), редактор четырехтомника писем Вл. Соловьева (СПб., 1908, 1909, 1911, 1923), соредактор второго издания (СПб., 1911–1914) собрания сочинений В. С. Соловьева (вместе с С. М. Соловьевым).

1244 См. прим. 452.

1245 Публикации Вл. Соловьева в «Вестнике Европы» были учтены в издании: *Соловьев В. С.* Сочинения в двух томах. М.: Издательство «Правда», 1989.

1246 Публикация о. Георгия на тему реферата Вл. Соловьева «О причинах упадка средневекового миросозерцания» (19 октября 1891 г.) не вышла. Но в контексте дополнений к новому изданию «Путей» характерен пример его интереса темам редких или подвергшихся цензурным запретам сочинений, первоначально не нашедшим отражения в его книге. К таким темам относилась и журнальная полемика по поводу вышеупомянутого реферата Соловьева. Материалы реферата и полемики с обширной библиографией к теме см.: *Барабанов Е.* Забытый спор // Вестник Русского христианского движения. Париж — Нью-Йорк — Москва, 1976. № 118. С. 117–165. Частичную публикацию материалов полемики и комментарии к ним см. также: *В. С. Соловьев*. Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 2. С. 357–362, 693–697.

1247 Публикация о. Георгия на тему речи Вл. Соловьева о Белинском не вышла. См. прим. 982.

1248 *Dahm Helmut*. Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation. Munchen — Salzburg: Pustet 1971. Карточка с библиографическими данными об этой книге приложена к письму Флоровского от 15 марта 1972 г. Первоначально: *Helmut Dahm*. Vladimir Solov'jev und Max Scheler. Versuch einer vergleichenden Interpretation. Mainz 1953 (Phil. Diss., Maschinenschrift).

1249 Статья Вл. Соловьева в «Русских Ведомостях» за 1890 г. в библиографиях его трудов не отмечена. В 1891 г. в этой газете вышла только одна его статья, продолжающая полемику о его реферате «О причинах упадка средневекового миросозерцания»: *Соловьев Вл. С.* Решенный воп-

рос // Русские ведомости. № 331 от 1 декабря 1891 г. Переиздана: *Барабанов Е.* Ук. соч. С. 150–154. *Соловьев В. С.* Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 2. С. 409–413.

1250 *Unbegaun B.* A Bibliographical Guide to the Russian Language. Oxford: Clarendon Press, 1953

1251 См. прим. 1050.

1252 По названиям периодических изданий, перечисленных в письме, видно, что о. Георгий не только нацеленно искал пропущенные редакторами собрания сочинений Вл. Соловьева и других философов статьи и рецензии, но и более систематически исследовал «архив эпохи», историю рецепции сочинений интересовавших его русских мыслителей, тем самым предполагая более широко представить тему «Pro et contra» в расширенном издании «Путей».

1253 См. прим. 724.

1254 *Scheludkow Sergej*. Ist Gott in Rußland tot? Bericht eines in der Sowjetunion lebenden Priesters. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1971. Речь идет о немецкой версии книги священника и правозащитника Сергея Алексеевича Желудкова (1909–1984) «Почему и я — христианин», вышедшей в 1970 г. в самиздате в России.

1255 Для Чижевского всегда была очень важна стабильная возможность публикации своих рецензий и мини-исследований, связанных с открытием каких-то новых фактов в истории культуры, в немецкой прессе. В течение многих лет (1927–1963) он тесно сотрудничал с «Zeitschrift für slavische Philologie» Макса Фасмера (1886–1962). Но после смерти последнего у него произошел конфликт с проф. М. Вольтнер (1897–1985), заменившей Фасмера на посту главного редактора этого журнала, и Чижевский был вынужден прекратить с ним свое сотрудничество. В течение второй половины 60-х гг. он опубликовал некоторые свои статьи в мюнхенском журнале Эрвина Кошмидера (1895–1977) «Die Welt der Slaven», в 1963 г. же стал сотрудником, а с 1964 г. и соредактором старейшего немецкого филологического журнала «Archiv für Studium der neueren Sprachen und Literaturen», в котором отвечал за славянский отдел и писал статьи и рецензии не только под своей фамилией, но и под псевдонимом «Ф. Эрленбуш».

1256 Речь идет о планах переиздания учебника «Очерк истории философии» Ф. Ибервега (1826–1871), выдержавшего до 1928 г. 12 изданий и наряду с более краткими очерками истории философии А. Швеглера, В. Виндельбанда и К. Форлендера считавшегося в Германии настольной книгой любого историка. Особенностью этого учебника было объективное освещение мирового историко-философского процесса, постоянное обновление и приведение учебника в соответствие с новейшими достижениями историко-философских исследований. Таким образом,

с первоначальных 3 томов в первом издании (1862–1866) к двенадцатому изданию (1924–1928) он увеличился до 5 томов. В 1955 г. издательские права на учебник были переданы швейцарско-немецкому издательству Бенно Швабе & Ко. Для подготовки тринадцатого издания учебника была создана международная редакция, разработавшая принципы и проспект издания и принявшая решение об увеличении его объема до 8 томов. Сохраняя неприкосновенным общий методологический подход Ф. Ибервега к историко-философскому процессу, редакция решила расширить очерк истории западно-европейской философии в очерк всемирной истории философии. По инициативе главного редактора нового издания, известного переводчика Николая Кузанского, историка философии Пауля Вильперта (1906–1967) и редактора 8 тома, посвященного философии XX века, швейцарского философа Ханса Барта (1890–1965) Чижевский был назначен ответственным редактором отдела славянской философии XX столетия (в собрании отдельных оттисков Чижевского сохранился проспект этого издания: См. *Wilpert Paul*. Editionsbericht. Die Neugestaltung des «Ueberweg» // Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin 1961, Band 43, Heft 1, S. 85–99). Из-за скоропостижной смерти Х. Барта и П. Вильперта переиздание учебника было отложено на неопределенное время и Чижевский не смог принять в нем участие, проделав, судя по письму о. Георгию, значительную работу по подготовке своего раздела о философии в славянских странах. Еще в 1961 г. он сообщил: «В будущем я надеюсь в новом издании фундаментального учебника по истории философии (так называемого «Ибервега-Гейнце») довести разделы о славянах до современного состояния исследования». — См.: *Чижевский Д. И*. О самом себе. Доклад для венского радио. Май 1961 года // Материалы. С. 68.

1257 Такие статьи среди публикаций Д. И. Чижевского не значатся. «Не совсем новыми» он называл их, очевидно, предполагая использовать материалы своих прежних публикаций о «Философических письмах» Чаадаева (1947), «Тютчеве и немецком романтизме» (1927), «Мотиве ночи у Тютчева» (1931) и др.

1258 *Tschižewskij D*. Anfänge des slavischen Euhemerismus // Ricerche Slavistiche. 1970–1972. Vol. XVII–XIX, S. 515–530. Этот номер журнала был посвящен памяти Дж. Мавера. Ср. прим. 972.

1259 Джованни Мавер (Maver, 1891–1970) — итальянский славист и полонист, профессор Падуанского и Римского университетов, почетный доктор Варшавского университета и действительный член Польской Академии наук, основатель журнала славянских исследований «Ricerche Slavistiche» при Римском университете. Д. И. Чижевский состоял с ним в переписке.

[1260] Слова Хлестакова (Н. В. Гоголь: «Ревизор», Действие пятое, явление VIII).

[1261] Датировка года — по связи содержания (упоминание книги Х. Дама о Соловьеве и Шелере) с письмом о. Георгия от 25 февраля 1972 г.

[1262] См. прим. 1068.

[1263] См. прим. 1009.

[1264] *Tschiżewskij D.* Der russische Futurismus und die dichterische Sprache // Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen. Braunschweig: Georg Westermann Verlag 1972. Bd. 209. 1. Halbjahresband. S. 76–97. *Ders.* Samovitoe slovo // Ebenda. S. 132–134. *Erlenbusch F.* Der Name «Kručenych» // Ebenda. S. 134. В 1972 г. Чижевский опубликовал в «Архиве» более десяти рецензий, в том числе на книги Ю. Лотмана, В. Вомперского, Б. Томашевского, А. Панченко и др. Упоминая о возможном сотрудничестве «корреспондентов», Чижевский, по сути дела, приглашает о. Георгия к сотрудничеству в журнале.

[1265] Это слово, оборванное в копии письма на первой букве, расшифровано предположительно по смыслу дальнейшей фразы.

[1266] Die Werke des Metropoliten Ilarion / Eingeleitet, übersetzt und erläutert von L. Müller (Forum Slavicum, Bd. 37). München: Wilhelm Fink Verlag 1971.

[1267] *Д. Чижевский* (Heidelberg). К проблемам литературы барокко у славян // Dr. Oskár Čepan (Red.). Literárny barok. Bratislava 1971. С. 5–58.

[1268] Слова из юмористического стихотворения А. К. Толстого «Сон статского советника Попова».

[1269] Michael Theunissen. Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin: de Gruyter 1970.

[1270] *M. Heidegger*. Schellnigs Abhandlung «Über das Wesen der menschlichen Freiheit» (1809). Hrsg. von Hildegard Feick. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1971.

[1271] Роберт Штупперих (Stupperich, 1904–2003) — немецкий историк церкви, выходец из России, издатель новой послевоенной серии журнала «Kyrios», автор работы «Государственная мысль и религиозная политика Петра Великого» (Берлин, 1936). (М. Р.)

[1272] См. прим. 15 к письмам Чижевского Флоровскому за 1926–1932 гг.

[1273] *Hartel H.-J.* Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovic. Würzburg: Augustinus Verlag 1970. (М. Р.)

[1274] Текст библиографического указания записан на отдельной карточке, прикрепленной о. Георгием к письму железной скрепкой.

Неизвестные рецензии С. Н. Дурылина на С. Н. Булгакова, И. Зейпеля, Ю. Словацкого, Р. М. Рильке, Н. О. Лосского, С. Ф. Кечекьяна, Л. Д. Семенова в журнале «Путь» (1913–1914)

[Рец.:] *С. Булгаков.* Очерки по истории экономических учений. Выпуск I. Издание автора. М., 1913[1].

Книга С. Булгакова значительно отличается от историй политической экономии обычного типа. Это — история экономического сознания, история отношений человека к его экономической, хозяйственной деятельности. «Вступая в здание экономической науки, — говорит автор, — необходимо спрашивать себя не только о том, какова техника этого знания, но и каков его общий смысл, высшая ценность, идеальная его задача». Неизбежная и по существу

[1] Републикация А. Р. Впервые: Путь. 1913. № 8. С. 61. Подпись: С. Дурылин. В этом же номере журнала опубликованы обширные дурылинские «Из памяток о Толстом» (в разделе «Литературный архив». С. 20–24); в № 9–10 (сдвоенном) за 1913 год — два стихотворения (Н. Ашукина и Сергея Раевского [С. Н. Дурылина], С. 45). Стихотворение С. Раевского столь примечательно, что его имеет смысл привести полностью:

У тихой голубицы
Два белыя крыла.
Для вас, Господни птицы
Для вас весна светла.

Как иноки, чернеют
Суровые грачи.
Для вас одних светлеют
Небесные лучи.

малоподвижная, как факт, как необходимость, хозяйственная деятельность человечества может получать в глазах человека неодинаковый смысл в зависимости от ой или иной религиозной или философской предпосылки, исходной точки этой деятельности. Ценность хозяйственных благ по-иному определяется буддизмом, по-иному христианством и по-иному господствующим сознанием. Философия хозяйства, — христианскому опыту построения которой Булгаков посвятил замечательный труд: «Философия хозяйства. Ч. I. Мир как хозяйство», — в сущности есть тот центр, к которому стягивается вся теоретическая экономическая мысль и практическая деятельность каждой эпохи: иногда неприметно для самих себя, и экономическая мысль, и действительность только выявляют то, что скрыто в философии хозяйства данной эпохи. «Философия хозяйства, — по Булгакову, — исследует хозяйство, как ценность, как задачу, как добро или зло». С этой точки зрения, которой едва ли можно отказать в глубине и ценности, философия хозяйства и ее история начинается несравненно ранее, чем политическая экономия и ее история. Экономическое мировоззрение — такая же принадлежность первобытного человека, как и современного ученого. Поэтому в книге Булгакова история экономических учений понима-

---

Стремительной стрелою
Несетесь, журавли,
Для вас в лесах весною
Полянки зацвели.

Ты прилетел усталый,
О, милый соловей.
Тебе — и розан алый,
И тихий дом ветвей

См. также: *Ашукин Н.* Град Китеж невидимый // Путь. 1913. № 11. С. 14–26. В настоящей републикации представляется избыточным повторение рецензии С. Н. Дурылина на книгу В. Ф. Эрна о Г. С. Сковороде, практически полностью процитированную в.: О. В. Марченко. Комментарии / С. Н. Дурылин. Памяти В. Ф. Эрна // С. Н. Дурылин: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I. Исследования. М., 2010. С. 216–217. Я сердечно признательна сотрудникам Сектора библиотечного обслуживания ЧЗ № 1 РГБ за помощь в разыскании необходимых источников.

ется, как история социально-экономических мировоззрений или как история философии хозяйства. Первые пять глав книги посвящены изложению социально-экономических воззрений еврейских пророков, Платона, Аристотеля, стоиков, Эпикура, римских писателей. Глава VI посвящена раннему христианству. Дальнейшие главы отведены изложению средневековых учений, церковных и сектантских. Последние главы повествуют об экономических воззрениях Возрождения и Реформации. При всей краткости и доступности, изложение Булгакова, насыщенное фактами и скрепленное глубокою продуманностью основных воззрений самого автора, дает очень много читателю. Особенно примечательны главы, посвященные христианским экономическим учениям. Книга Булгакова восполняет большой пробел в русской экономической литературе; оригинальность же и свежесть ее основной мысли делают «Очерки» Булгакова вполне примечательными.

[Рец.:] *И. Зейпель.* Хозяйственно-этические взгляды отцов Церкви. Перевод с предисловием С. Н. Булгакова. К<нигоиздательст>во «Путь». Ц. 2. р[2].

Книга Зейпеля представляет высокий интерес: она с исчерпывающей полнотой знакомит с социально-этическим учением, созданным отцами Церкви в первые века христианства. Тема Зейпеля — исключительной важности: излагаемые им взгляды отцов Церкви содержат в себе приложение истин Евангелия к вопросам социальной и экономической жизни, — другими словами то, о чем повествует Зейпель, есть как бы прикладная, повседневно-жизненная этика христианства, его прикосновение к вечно-вопиющим вопросам социальной жизни. «Упрек, бросаемый христианству, что оно привело к презрению жизни и бегству от мира,

---

2 Путь. 1913. № 8. С. 61–62. *Подпись: С. Дурылин.*

и сделало людей неспособными к делам мирской жизни, — говорит Зейпель, — прежде всего опровергается именно этими учениями. Они помогли впервые пробиться важнейшему для будущего прогресса мирской культуры началу должной оценки физического и духовного труда». Христианство впервые дало ту исключительно высокую оценку человеку и его труду, на которой основана вся культура современности как основа истинно человеческого существования. Зейпель создал как бы комментированную хрестоматию из первохристианских писателей (до Августина включительно), и подлинные речи Тертуллиана, Амвросия, Златоуста наглядно свидетельствуют, сколько вдохновения, любви к людям, веры в непреложность божественных законов и в области социальной жизни было вложено отцами Церкви в их религиозно-социальное движение. Справедливо поэтому подчеркивает С. Н. Булгаков в своем предисловии особое значение книги Зейпеля в наши дни: «В богословской литературе наших дней всегда, под предлогом аскетизма, творится апология существующего хозяйственного строя: на том основании, что христианство принципиально отличается от социализма, делается странный вывод, будто бы по этому самому оно призвано во что бы то ни стало оправдывать капитализм и капиталистическую собственность. Апологеты эти убедятся, как мало оснований для подобной апологетики дают творения отцов Церкви. Последние неизменно рассматривают хозяйственные отношения как особую область отношений религиозно-этических и принципиально подчиняют их морали, оценивают их по критерию служения людям, но не личным интересам».

Для понимания истинного отношения христианства к богатству, бедности, труду, хозяйственным благам, их производству и потреблению — книга Зейпеля — незаменимое пособие.

[Рец.:] *Юлий Словацкий*. Ангелли. Поэма. Перевод с польского Анатолия Виноградова. Кн<нигоиздательст>во «Мусагет»[3].

В традиции великих польских поэтов — Мицкевич, Словацкий, Красинской — Словацкий самый нежный, исполненный глубокой печали, по-истине великого лиризма. В «Ангелли» же — весь Словацкий, и недаром Красинский, узнавший о смерти Словацкого, предлагал его друзьям просто написать на памятнике усопшего поэта: «Автору «Ангелли»». — «ибо довольно одного этого произведения, чтобы слава его не умирала в будущих поколениях». «Ангелли» — поэма отчаяния, поэма длительного безнадежного разуверения во всем, чем жило сердце, ум и воля: разуверение в том, что воскреснет горячо любимая родина.

«Ангелли» — поэма изгнания: ее действие происходит в Сибири, ее герои — польские изгнанники. Великий лирический гений Словацкого сказался в изумительных, грозных по своей фантастике, картинах страшной страны изгнания, в безконечно-скорбных образах изгнанников. Но Словацкий был не только лирик, а еще и великолепный драматург — поэтому многие сцены «Ангелли» исполнены подлинного трагизма, диалоги — четки, отточены с чисто драматической силой. Все это делает эту маленькую поэму в прозе созданием исключительным, вечным.

Перевод г. Анатолия Виноградова — лучший из русских переводов «Ангелли». Примечания переводчика, приводя письма Словацкого, относящиеся к «Ангелли», вскрывают историческую основу многих символов и образов поэмы, и потому существенно необходимы.

---

[3] Впервые: Путь. 1914. № 3. С. 69. Подпись: *С. Раевский*.

[Рец.:] *Р. М. Рильке*. Книга часов. 24 избранных стихотворения. Перевод Ю. Анисимова. К<нигоиздательст>во «Лирика»[4]

Эта маленькая книжечка содержит двадцать четыре стихотворения величайшего лирика современной Германии, — к сожалению, почти неизвестного в России. Между тем, сам Рильке — один из немногих, кто принял Россию в свое творчество: он изучил русский язык, — как говорят, ради того, чтобы наслаждаться в подлиннике «Словом о полку Игореве», жил в России, и много русских впечатлений перешло в его лирику, в его почти молитвенные стихи. Рильке — поэт тишины, веры, — и чистоты. Он совсем одинок среди современных поэтов. В его стихах нет ничего — для игры словом, для словесной забавы; вешнее самовладеющее мастерство ему чуждо. Он весь — в том, чтобы лирически выразить самые подлинные, самые внутренние начала своей душевной жизни. «Книга часов» — едва ли не лучшая книга Рильке. Выбор г. Анисимова остановился на чисто-лирических, религиозных стихотворениях, и переводы его, сохраняя в точности размер и метрику Рильке, — и, главное, внутренно близкие немецкому поэту, очень ценны для знакомства с Рильке. И образы Рильке — делаются близкими и родными.

Вот кладбище в монастыре, окруженном стенами:
А вдоль церквей, широким кругом
В жасмине чахлом и простом,
Гробницы грустные друг с другом
Ведут беседы о мирском,
О том мирском доносят весть,
Которого теперь не стало

[4] Там же. Подпись: *Сергей Раевский*.

Вот деревушка: «Так одинок последний дом в деревне, как будто он последний в мире дом». Вот тихая покорность перед Богом:

Как у стражи на садах плодовых
Есть лачуга милая своя —
Я шалаш в руках твоих суровых.

Родная, милая, русская печаль и вера есть в стихах немецкого поэта и оттого они дороги, и милы, и близки.

[Рец.:] *Н. Лосский*. Интуитивная философия Бергсона. К<нигоиздательст>во «Путь»[5]

Небольшая и доступно написанная книга Н. О. Лосского дает превосходное изложение одной из наиболее примечательных систем современности — философии Анри Бергсона. Н. О. Лосскому особенно удалось это изложение потому, что и философия Бергсона, и философия самого Н. О. Лосского могут быть определены одинаково, как интуитивизм, хотя по форме интуитивизм французского философа глубоко отличен от интуитивизма Лосского. Изложение Лосского, строго систематическое, нисколько не вредя живости изложения самого Бергсона, особенно важно потому, что Бергсон не изложил своего учения ни в каком цельном сочинении, и учение его, в целом, приходится восстанавливать по отдельным работам, посвященным частным вопросам, да и написанным к тому же в разное время. Книга Лосского поэтому необходима даже и при знакомстве с сочинениями самого Бергсона; тем более полезна она, при ясности изложения, для первоначального знакомства с Бергсоном, — знакомства, которого не миновать никому, интересующемуся современной философией.

[5] Там же. Подпись: *С. Д-нъ.*

[Рец.:] *С. Ф. Кечекьян*. Этическое миросозерцание Спинозы. К-во «Путь»[6].

Это, хорошо и с большой стилистической отчетливостью написанное, исследование об этике Спинозы (при чем «этическое» учение, по Кечекьяну, обнимает собою и собственно моральное, и правовое учение Спинозы) — довольно ценный вклад в очень скудную русскую литературу о Спинозе. Главным достоинством С. Ф. Кечекьяна является отчетливое, точное, целостное изложение самого учения Спинозы. Известные всям трудности языка и терминологии Спинозы делают очень затруднительным, для неспециалиста, чтение «Этики» и Политического и теологико-политического трактатов Спинозы, — тем более систематизацию этих сочинений. Переводные же работы — в роде известной «Морали Спинозы» Ренэ-Вормса — не могут удовлетворить потребности в оригинальной русской работе об этике Спинозы. Тем отраднее приветствовать хорошую русскую работу о Спинозе — г. Кечекьяна.

[Рец.:] *Л. Семенов*. Лермонтов и Л. Толстой. М. 1914[7].

Большая книга (400 страниц с лишком) г. Л. Семенова шире своего названия: она дает не только кропотливо и внимательно собранный материал по вопросу о влиянии Лермонтова на творчество Л. Толстого, но и ряд других исследований о Лермонтове, и в них-то наибольший интерес книги. Таково исследование о влиянии на Лермонтова — Козлова; Л. Семенов с убедительностью доказал не только факт этого влияния, но и привел прямые заимствования Лермонтова у Козлова. Интересно исследование об «Отрывке из неоконченной повести» — загадочного произве-

[6] Там же. С. 69–70. Подпись: *С-нъ. С. Дурылин* (так!. — *А. Р.*)

[7] Там же. С. 70. Подпись: *С. Дурылин*.

дения Лермонтова; г. Семенов сопоставляет его с другими повестями об оживающем портрете (Гоголя, Гофмана и др.). Очень интересно сопоставление знаменитого «Сна» с песней гребенских казаков, рисующей картину, близкую к той, которая дана в «Сне». Есть ряд интересных замечаний и в главной части книги, посвященной Лермонтову и Толстому, но в общем эта часть книги чрезмерно велика и построена зачатую на аналогиях и тождествах.

В целом, книга Л. Семенова свидетельствует о прекрасном знакомстве с мельчайшими особенностями лермонтовского текста, и многое, подмеченное им, до сих пор ускользало от работающих над Лермонтовым.

А. Р.

Две рецензии В. И. Экземплярского из журнала «Христианская Мысль» (1916)

Этой паре рецензий в переписке между С. Н. Булгаковым и свящ. П. А. Флоренским принадлежит свое, совершенно особое место. *Булгаков — Флоренскому*:

> В качестве пасхального яйца получил сегодня № Хр<истианской> М<ысли> с отлучением от Церкви Шм<идт>, произведенным благодушным Экз<емплярским> — рядом с гимном Тарееву: sancta simplicitas[1], из которой вьет свои веревки simpl<ex>mala[2]. Но да будет с нами Воскресший и Его святая воля. Люб<ящий> Вас С. Б.[3]

Очевидное противопоставление отрицательной оценки богословски сомнительных писаний «нижегородской

[1] Святая простота.

[2] Простая недобросовестность.

[3] Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым: Архив священника Павла Александровича Флоренского. Вып. 4 / Сост. игумен Андроник (Трубачев), вступ. статья, подг. текста и комм. С. М. Половинкина. Томск, 2001. С. 109–110. Это письмо от 9 апреля 1916 года.

сибиллы» А. Н. Шмидт — и «гимн» малосимпатичному для круга московских неославянофилов[4], но все же профессору кафедры нравственного богословия Московской Духовной Академии М. М. Тарееву, соединенное с неявным упреком автору двух текстов — об А. Н. Шмидт и М. М. Тарееве, В. И. Экземплярскому, в его «святой простоте», которой можно с легкостью манипулировать, — все это по меньшей мере привлекает интерес. Дело ведь вовсе не в том, что, как пишет комментатор этого письма, С. М. Половинкин, «в номере есть сочувственные ссылки на М. М. Тареева»[5], до этого упоминая малозначительную в данном контексте публикацию: *В. С<околов? >*. Церковная история и ее освещение в периодической печати // Христианская Мысль. 1916. Кн. II (Февраль). С. 151–167[6]. Дело в том, что *отрицательная* рецензия на «хорошую» Шмидт и *положительная* — на «плохого» Тареева в пасхальном номере «Христианской Мысли», обе — за подписью В. И. Экземплярского, расположены рядом, на соседних страницах, следуя друг за другом. И разобраться в этом сюжете можно, лишь републиковав два эти текста целиком, рядом, так, как они были помещены в апрельской книге «Христианской Мысли» за 1916 год.

Начнем с прояснения личности рецензента. Итак, автор рецензий, он же «святая простота», из которой «вьет веревки простая недобросовестность»: Василий Ильич Экземплярский — редактор-издатель «Христианской мысли», до 1912 года — профессор по кафедре нравственного бого-

[4] О причине этой «малосимпатичности» будет сказано ниже.

[5] *Половинкин С. М.* Комментарии // Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 110.

[6] Там же. В данной заметке библиографическая ссылка приводится в соответствии с: Христианская Мысль (1916–1917). Роспись содержания / Сост., публикация приложений, текстологич. прим. и статья А. Резниченко // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. II: Тексты. Библиография. М., 2011. С. 649.

словия Киевской Духовной Академии[7]. Правда, в 1912 году профессор КДА Экземплярский был, по представлению митрополита Киевского Флавиана от 31 марта 1912 года и Указу Св. Синода от 19 апреля 1912 года, изгнан из стен Академии — и не случайно он в этом же, 1912 году, возглавил Киевское религиозно-философское общество. Причина изгнания была проста: сначала прочитанный в качестве реферата на заседании Киевского РФО, а затем опубликованный в знаменитом путейском Сборнике втором: «О религии Льва Толстого» (1912), доклад «Гр. Л. Н. Толстой и Св. Иоанн Златоуст», где великий «бегун» русской литературы сравнивается со святителем. Формулировки официального документа «Об увольнении от службы в духовной академии экстраординарного проф<ессора> Василия Экземплярского» от «апреля 10 дня 1912» столь примечательны, что я позволю себе привести их целиком:

---

[7] Наиболее полный на сегодняшний день компендий, связанный с жизнью и творчеством В. И. Экземплярского, с любовью и тщанием собранный украинскими коллегами, опубликован в: Из истории Киевского Религиозно-философского общества памяти Василия Ильича Экземплярского (1875–1933) // Христiанская Мысль / Ред. прот. Николай (Макар), Ю. А. Вестель, Н. А. Филиппенко. Кiевъ. 2004. № 1. С. 109–146. В блок переводов, статей, публикаций и републикаций вошли: *Проф. В. Биднов.* Воспоминания об умершем; *Экземплярский В. И.* Жизнь и учение Христа; Архивные документы, касающиеся деятельности В. И. Экземплярского в Киевской духовной Академии, а также выданное киевским губернатором разрешение на издание журнала «Христианская Мысль» (пер. и публ. архивных документов и фотографий Т. А. Рогозовской); статья редактора новой «Христианской Мысли» прот. Николая (Макара) «В. И. Экземплярский о церковной реформе», републикация статьи самого В. И. Экземплярского «Христианское юродство и христианская сила» с предисловием И. В. Назарова «На пороге царства». См. также: *Филиппенко Н. Г.* Киевское религиозно-философское общество (1908–1918/1919): эскизы к истории // Христiанская Мысль. Кiевъ. 2005. № 2. С. 260–278 (с Приложениями); *Экземплярский В. И.* Жизнь и свет / Подг. текста прот. Генриха Папроцкого и Н. Г. Филиппенко, вступ. сл. и комм. прот. Генриха Папроцкого // Там же. С. 289–309.

> Обер-секретарь П. Мудролюбов:
> 1) Что Экземплярский, будучи профессором нравственного богословия, дерзнул:
> а) сопоставлять великого учителя церкви Святого Иоанна Златоуста с отлученным от церкви, за отрицание ея и ея учения, писателем гр. Львом Толстым
> б) называть сего отлученного от церкви писателя «Великим усопшим проповедником», а его антихристианское учение путем «на землю обетованную»
> в) реферат проф. Экземплярского не есть случайное явление, но отражение общего направления деятельности и миросозерцания Экземплярского, который, нападая на «официальное богословие», позволяет себе дерзко оскорблять и некоторых почтенных академических представителей богословия[8].

Столь радикальная оценка сугубо философских взглядов В. И. Экземплярского со стороны официальной Церкви не могла не вызвать у бывшего профессора КДА недоумения, которое и выразилось в брошюре: «За что меня судили?» (Киев, 1912 г.).

Поэтому так понятны симпатии бывшего профессора нравственного богословия Киевской Духовной Академии[9] — к не в меньшей мере порицаемому (правда, без административных последствий) профессору нравственного богословия Академии Московской — М. М. Тарееву. Кроме того, внимательное чтение сочинений и Тареева, и Экземплярского обнаруживает удивительное сходство если не литературных пристрастий и проблематики, то языка: экспрессия и пафос, присущие обоим профессорам нрав-

---

[8] Христіанская Мысль. Кіевъ. 2004. № 1. С. 112 / Публ. Т. А. Рогозовской. Особенности правописания при публикации источника сохранены.

[9] Правда, в сентябре 1917 года В. И. Экземплярскому было позволено «чтение одной необязательной лекции по нравственному богословию на №-м курсе Академии» (Там же. С. 114).

ственного богословия, мирно уживаются в их сочинениях с чисто-«Академической» тяжеловесностью.

Очевидная же идиосинкразия к М. М. Тарееву крупнейших представителей русского религиозного ренессанса объясняется само́й особенностью его «асистемной системы»: из всех «великих» ближе всего к нему В. В. Розанов — и архим. Феодор Бухарев. Всем же прочим совершенно нетипичная для русских философских систем версия персонализма[10], соединяемая к тому же с резкой критикой церкви как социального института, и, несмотря на всю эту критику — полное отсутствие позитивного экклесиологического проекта, были совершенно чужды.

Ситуация усугубилась после событий 1917 года, когда 1 мая 1917 г. ректор МДА еп. Феодор (Поздеевский), был уволен, а 4 мая 1917 г. редактором «Богословского Вестника» — основного печатного органа МДА, после отставки П. А. Флоренского, стал именно М. М. Тареев[11]. Разумеется,

---

[10] Личность для М. М. Тареева возникает на точке пересечения «горизонтали» — жизни, понимаемой как неиссякаемая полнота тварного бытия, и «вертикали» — горнего начала, и без *так* понимаемой личности немыслимо христианство. Вместе с тем, совмещение в человеке-христианине благодатной и природной сфер жизни является указанием на *параллельное* существование природно-исторического и божественного бытия. Во Христе, по мысли Тареева, раскрывается не смысл истории, а тайна духовной жизни и связанная с ней тайна подлинного человеческого существования. Такой дуализм только подчеркивает остроту проблемы связи и соотношения Бога и твари: если первоначальное отношение Церкви и мира Тареев определяет как «символическое освящение твари», не включающее в себя, однако, ее непосредственного преображения, то весь последующий исторический процесс может мыслиться именно как процесс кристаллизации, или «освобождения из мира» духовного христианства, уже свободного от образов и символики. Очевидно, что церкви как *социальной институции* (через приход, епископат, церковную иерархию и проч.) в такой системе места нет: происходит своеобразное *расцерковление церкви*.

[11] См. об этом: *Половинкин С. М.*. Московская Духовная академия от Февраля к Октябрю 1917 года // С. М. Половинкин. Русская религиозная философия. Избранные статьи. СПб.: РХГА, 2010. С. 61.

все это не прибавило М. М. Тарееву популярности в среде «Ищущих христианского просвещения». *С. Дурылин*:

> О. Павел тверд. Он многого не видит, оттого, что не хочет. Он гениален, — ну, конечно, он гениальный. Но зачем он спорил с Тареевым? Бездарный дурак. Надо было обойти.
> — Как тó, что лежит на дороге[12].

Правда, до конца «обойти» все-таки не удалось. Дальнейший ход истории русской мысли сместил акценты и перерасставил знаки в оценке творчества и М. М. Тареева, и А. Н. Шмидт именно так, как сделал это В. И. Экземплярский в далеком 1916 году.

[Рец.:] Из современных религиозных течений («Из рукописей А. Н. Шмидт». Москва, 1916[13])

Книге «из рукописей А. Н. Шмидт» предшествует краткий биографический очерк и предисловие издателей. Последние не названы. Но на заглавном листе (на обороте) значится, что склад издания в книгоиздательстве «Путь», а в каталоге изданий «Пути» указана и названная книга. Издательство «Путь» — идейное, руководители его известны. И именно это обстоятельство заставляет отметить книгу «из рукописей А. Н. Шмидт», как выдающееся событие в области современных нам религиозных течений. Если издатели говорят, что настоящее издание ими предпринято «после обсуждений и колебаний в течение ряда лет», то тем важнее их факт решимости издать книгу.

---

12 С. Дурылин. Троицкие записки. Дневник 1918–1919 г. // Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина. Коллекция «Мемориальный архив». Фонд С. Н. Дурылина. КП — 2057/1, запись от 2 января 1919 года.

13 Впервые: Христианская Мысль. Киев. 1916. № IV (Апрель). С. 139–143. Подпись: *В. Экземплярский*.

Книга «из рукописей А. Н. Шмидт» имеет бесспорное значение «памятника мистической письменности». По мнению издателей, в этом смысле А. Н. Шмидт не ниже таких корифеев мистики, как Д. Пордедж, Я. Бёме, Тереза и др. Если бы дело шло только о такой оценке сочинений Шмидт, то по существу вполне был бы вполне понятен издательский замысел. Любители мистических настроений книгу читали бы, а историки философии оценивали эту книгу по сравнению с трудами других мистиков. И так же бесспорно, что самая личность А. Н. Шмидт «может удовлетворить самому избалованному вкусу коллекционера религиозных типов». Но издатели утверждают, что не в этом главные мотивы издания, но в возможной значимости писаний Шмидт для православного христианского сознания. Издатели очень подчеркивают, что они не знают (курсив не наш), истина-ли откровения Шмидт, что до одобрения церковным авторитетом эти ее откровения остаются проблематическими в смысле их религиозной ценности для православного сознания. Издатели, однако, очень наклоняют проблематичность в положительную сторону, когда утверждают, что «смелые догматические утверждения» Шмидт не являются «новшествами» (таковы учения о соборно-личной природе церкви, о женской природе Св. Духа — Третьей Ипостаси Св. Троицы, о воплощении Св. Духа в Богоматерь и т. д.).

Итак, реферируемая книга состоит из двух частей: первая — важнейшая из стр. IX–XV предисловия, и все остальное — писания Шмидт с небольшими к ним добавлениями. Первая важна потому, что, как видим, она ставит вопрос о православно-церковной оценке этих писаний. Совершенно достаточно в этом случае одного утверждения издателей, что они не знают, истина ли откровения Шмидт с точки зрения вселенско-церковного сознания. До сих пор у нас был для такой оценки достаточно твердый критерий: все явно несогласное с учением Евангелия и догматическими определениями вселенских соборов не есть православное учение.

Иногда этого критерия оказывалось недостаточно, где дело шло о богословских тонкостях, но там, где несогласие было на лицо, сомнение представлялось невозможным. Издатели книги, однако, «не знают» еще, примиримо-ли учение Шмидт с Евангелием и церковным учением. Вот это не знание и есть самое страшное во всей книге. Анна Николаевна Шмидт ничего страшного не представляет, как не страшны и ее писания. Человек она была добрый, отзывчивый, любила по-своему Христа, была уверена, что Он дал ей новое Откровение, верила, что она сама воплощенная Маргарита «жена Сына Божия», записала свои «откровения» и отошла в путь всей земли, исполнив то, что считала своим долгом. Была ли она пророчицей или даже «Маргаритой», женой Христа по Предвечному Духу, умершей и воскресшей; или же в лице Шмидт мы имеем дело с формой религиозного помешательства, или, наконец, в ее лице говорил отец лжи и всякого «прельщения» — это вопросы, который каждый сознательный человек может решить сам для себя, по голосу своего сердца и разума. Но когда ставится вопрос о согласии или несогласии учения А. Н. Шмидт с историческим христианством или даже еще частнее: с православно-церковным исповеданием, то мы думаем, что не знание здесь невозможно, настолько «откровение» Шмидт есть новое религиозное сознание, вернее иное, так как нового «под солнцем» вообще немного, а в частности, гностики 2–3 века рассказывали очень много похожего на учение Шмидт. И так как это не знание издателей мне представляется бесконечно удивительным и страшным, то я разрешаю себе представить отдельные пункты учения Шмидт на суд самих читателей. Мне кажется, что не только ученые издатели книги должны знать, согласны откровения Шмидт или нет с Евангелием Христа и учением Церкви, но что и каждый, знакомый с этими источниками православно-христианского знания, не может не суметь ответить на этот вопрос. Приведу я всего лишь несколько пунктов из множества, раскрываемых Шмидт.

Третья Ипостась Св. Троицы — Св. Дух по церковному учению исходит от Отца и в день Пятидесятницы сошел на учеников Христовых, а во все последующее время живет и действует в Церкви Христовой. Вот что говорит о Св. Духе Шмидт. «Бог Отец... исходит Сам от Себя в безмолвии, дыханием уст Своих, в образе третьей души Своей, и этот образ третьей души Божией, доселе хранимый в глубочайшей тайне, никому неведомый на земле..., это образ Дочери Божией, Предвечной Девы (по земному понятию 21 года)». Итак, категорически утверждается различие пола в Божеских лицах. И это различие вообще имеет, по Шмидт, громадное значение в Божественной жизни. Мы доселе думали, что образ любви Христа к Церкви, как к Своей невесте, есть лишь аналогия, лишь глубокий символ, поясняющий нашими жизненными отношениями тайну Божественной любви. Христос сказал, что и люди в будущем веке не женятся и не посягают, но как ангелы Божии на небесах». Шмидт учит иначе. По ее «откровению» Дух Святый дает жизнь высшему духовному существу в образе очень юной женщины (по земному понятию 14 лет), которая является женой Сына Божия и от нее предвечно рождает шесть детей (7 лет, 5 лет и 3 года, три мужского и три женского образа). Вот эта жена Сына Божия, имя которой на языке человеческом Маргарита, вместе с шестью детьми своими, и составляют предвечную церковь. Эта жена Сына Божия (Рафаила в рождении на земле) одновременно с Ним воплотилась на земле, выделившись из Него, и родилась вне брака от матери еврейки и римлянина. Первые годы детства Иисус и Маргарита провели вместе, «все крепче любя друг друга», но затем «жизнь надолго разлучила их». Маргарита сделалась грешницей. Она покаялась, узнав о служении Христа, а Он простил ее, когда она помазала ноги Его мѵрром и омывала их слезами своими. Она сделалась ученицей Христа, не переставая сознавать себя женой Его. При кресте она стояла вместе с Богоматерью и «улыбалась» Христу, желая напомнить об Его Воскресении. Но не выдержала и умерла на его глазах ско-

ропостижно от разрыва сердца. Это и было тем мгновением, когда Иисус воскликнул «Боже мой, Боже мой...», и это ускорило и Его смерть. Но в третий день воскресли оба — и Иисус и Маргарита и вместе вознеслись на небеса. Эта самая Маргарита, мировая душа, жена Иисуса, соборно-личная церковь и вторично воплотилась на земле в лице Анны Шмидт. Последняя, по ее словам, родилась «среди православной церкви, внешнею плотью от родителей своих, а духом, душой и световым телом выделившись из себя самой» В крещении она (Шмидт-Маргарита), возродилась в Марии, [«] Духе Святом, истинной Матери своей». «От самого ее рождения поселился в доме ее Христос... и не отходил от нее во всю жизнь», «безотлучно при ней охраняла ее и Мать ее, Мария, а Отец небесный приходил в ее дом, где жили с ней невидимо дети Его». Вследствие представления Шмидт-Маргарите свободной воли, она «не миновала заразы внешнего зла и... в течение жизни своей много и тяжко грешила». Но Бог прощал ее, а за это она «сочла себя обязанною за такое беспримерное милосердие отплатить беспримерною же любовью». И молиться стала она о том именно, чтобы любить Бога так, «как никто другой не любит». И когда так полюбила, то Христос «послал воплотиться в нее предвечный дух ее». «С этого времени началось телесное ее соединение со Христом под одним видом, кровью их, текущей совместно из вложенных одно в другое сердец их». «Сын Иисуса Христа и Маргариты» есть «сидящий на белом коне» (Апокалипсис), он будет «разрушителем мира», после чего будет второе пришествие Отца его Иисуса Христа, который и воссоздает мир. Соответственно такому учению члены символа веры в «новом освещении христианских догматов» излагаются иначе. 8 член символа так читается: «и в Духа Святого, Дочь Божию, животворящую, от Отца исходящую, в Деву Марию, при благовещении архангела воплотившуюся со Отцем и сыном спокляняемую и славимую, говорившую через пророков». 9 член: «и в Церковь единоличную, предвечную, святую, соборную и апостольскую, жену Сына Божия, Матерь

Его предвечных шести детей, матерь и всех христиан, возрожденных Им через нее, праматерь же всех духов; на земле дважды воплотившуюся». А вот как излагается 7 член символа: «и восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца; оставаясь в нетленном теле на небесах, вторично воплотившегося на земле в 1853 году человеческим естеством, Божеское же естество вторично принявшего в 1876 году, при видении церкви в Египте, и скоро грядущего судить живых и мертвых, Его же Царствию не будет конца». В пояснение этого члена: Второе воплощение Христа, по Шмидт, было в В. С. Соловьеве. Последний родился в 1853 году, а в 1876 совершил путешествие в Египет. Соловьев, т. о., Иисус Христос, вторично воплотившийся, он же Возлюбленный Маргариты-Шмидт, с которым она начала переписываться лишь за несколько месяцев до смерти В. С. Соловьева, с которым она и повидалась во Владимире и перед смертью Соловьева.

Вот те немногие догматические мнения Анны Шмидт, какие я позволяю себе отметить в надежде, что их достаточно для того, чтобы иметь основания для суждения об отношении «Откровения» Анны Шмидт к учению Православной Церкви. Если издатели «не знают» истина-ли учение Шмидт или нет, то мне кажется несомненным, что они не знают и того, истинно-ли учение Евангелия и Церкви. Совершенно несомненно, что православное учение и учение Шмидт различны по существу, и учение Шмидт является опытом создания новой религии, как это подчеркивает и сама основательница этой религии утверждая, что с нее начинается «третий завет». Правда, Шмидт пытается утвердить свое учение на «истолковании» Апокалипсиса — обычный прием некоторых «мистиков». Но как ни толковать апокалипсис, но и в нем одно несомненно: Иисус Христос есть первый и последний, альфа и омега, начало и конец всей христианской церковной истории. И если Шмидт может оказаться основательницей новой религии, то, при уважению к принципу свободы религиозных убеждений, никто не может препятствовать всем желающим исповедывать новую веру, в том чис-

ле, конечно, и издателям книги «из рукописей А. Н. Шмидт», как в свое время люди шли за Магометом и за другими проповедниками новых «откровений». Но нельзя сериозно говорить, не усыпив совести и разума, что для церковного сознания может явиться вопросом, совместимо-ли учение Иисуса Христа Евангелия с учением Анны Шмидт. Нет, или Иисус из Назарета, или Анна Шмидт; или вселенская историческая церковь с ее символом веры или новое исповедание той же Анны Шмидт. Для историка философии, для «коллекционера религиозных типов», для специалиста по «религиозной философии», для историка христианских мистических сект Анна Шмидт, бесспорно, интересный предмет для изучения. Но для православного христианского сознания отношение к ней можно лучше всего определить словами самого В. С. Соловьева в письме к А. Н. Шмидт: «Исповедь Ваша возбуждает величайшую жалость и скорбно ходатайствует о Вас перед Всевышним».

Я не излагаю подробно содержания книги А. Н. Шмидт и не рекомендую читателям «Христианской Мысли» прочесть эту книгу. Но если кто-либо все-таки захочет прочесть, то прибавлю свой совет таким лицам прочитать и том сочинений св. Иренея Лионского (есть в русском переводе). Тогда яснее станет, что «нет ничего нового под солнцем», и св. Ириней излагает и опровергает многие системы христианских «гностиков», очень сродные по духу, а порой и по букве, с учением Шмидт.

[Рец.:] Проф. М. М. Тареев. Философия жизни. Сергиев Посад, 1916 г., ц. 2 р. 25 к.[14]

Нельзя без душевного волнения читать «Философии жизни». Эта книга, на обложке которой стоят знаменательные

[14] Впервые: Христианская Мысль. Киев. 1916. № IV (Апрель). С. 144–148. Подпись: *В. Экземплярский*.

цифры 1891–1916, рисует перед читателем в ярких красках, как тяжел был в течение четверти века путь служения богословской науке профессора М. М. Тареева. Мы знали его, как гордость нашего русского богословия, любили за широту взглядов, смелый размах богословских построений, углубление и заострение великих проблем в области отношений христианства и культуры. Многое еще оставалось недостаточно раскрытым в системе проф. Тареева, со многим в ней можно не соглашаться. Но при всем том, образ автора оставался окруженным ореолом истинной учености, глубокой христианской созерцательности. 25 лет он был светочем в тусклой атмосфере нашего богословского ведения, и казалось, что юбилейное издание автора могло отразить в себе только те ступени восхождения его от силы в силу, только тот хор голосов восхищения при согласии и сердечного волнения при несогласии, которые должны были встречать каждое новое слово М. М. Тареева, каждую новую его книгу, и в особенности, громадное событие в нашей русской духовной жизни — появление в свет «Основ христианства».

Но не так было на деле. «Философия жизни», действительно, отражает путь религиозно-философских исканий ее автора и целый ряд откликов по поводу обнародования работ проф. Тареева. Но оказывается, что путь этот — скорбный и тяжелый, а отклики — в подавляющем большинстве — конкуррируют друг с другом в том, кто больше сумеет в литературной форме унизить и оскорбить автора «Основ христианства». Особенной грустью веет от последней статьи книги «Терновый венок». «Мое имя, — пишет здесь М. М. Тареев, — стоит среди гонимых, поносимых, отверженных... Не могу не страдать и, однако, понимаю свое положение. Мне ли одинокому, отверженному и со всех сторон беззащитному ожидать иного, выступая обличителем общества в нравственном маразме? И не слишком ли поздно раскаиваться мне в пройденном пути? Близок вечер. Слабеет зрение. Падают силы. И уж тяжел для усталых рук плуг

Божий. Но столь же грозно, как и в дни юности, раздается в душе небесное повеление — не беречь души своей, не дорожить своей репутацией, не прятаться от людской злобы». Вот какие грустные строки читаем мы в последней статье «юбилейного сборника». В нем рассказывается много поучительного о том, что значит в нашу эпоху стремиться у нас к религиозно-философскому творчеству, к оригинальности мысли, к личным исканиям истины. Не буду передавать содержания книги, но отмечу лишь некоторые ее повествования для характеристики трудности пути, пройденного ее автором.

В наши дни настойчиво заговорили «о засилии немцев во всех уголках русской культуры». Не миновали справедливого обвинения в этом некоторые наши богословские системы, знаменитые именами своих авторов архиереев или долгим употреблением в качестве учебных руководств. Но выступает Тареев. Идет своим собственным путем, ищет, безмерно работает, творит и, наконец, создает самобытную русскую православно-христианскую систему миросозерцания — пятитомные «Основы христианства», в которых, по словам самого автора, «нет ни одной заимствованной строчки» (стр. 20). И в какой же атмосфере создавалась эта система, это новое слово русской богословской мысли? К очень большому сожалению, у нас в богословской литературе царит очень грустный обычай полемизировать путем брани, возведения разных обвинений и «доведением до сведения начальства». И весь путь самобытного творчества проф. Тареев проходит под угрозой обвинения в «неметчине», а самые «Основы христианства» называются «немецкой колонией». Создалось, действительно, трагическое положение. Наши профессора нравственного богословия, преимущественно ректора академии в XIX веке, прям таки списывавшие с западных систем, оказались в роли представителей богословской науки, а проф. Тареев — творец самобытной русской системы — обвинен в плагиате, и обвинен своими же учеными товарищами, и обвинен неправед-

но: во первых, когда М. М. Тареев свидетельствует о себе, что в его системе «нет ни одной заимствованной строчки», то его словам верить можно; во вторых, когда обвинители его ничем не подтверждают своих обвинений, то им можно и не верить.

Итак, обвинение в неметчине, нелепое, ненужное, но такое легкое, такое красочное... А рядом и обвинение в неправославии, даже в ереси — тоже легкое и тоже обычное у нас. В реферируемой книге много прекрасных страниц посвящено раскрытию мысли о свободе богословского исследования, о долге богослова творить, а не рабски повторять сказанное раньше. Но все это, такое бесспорное с точки зрения подлинных интересов Церкви и науки, все это никогда не признавалось законным и полезным в деятельности наших профессоров-богословов. Кому, например, из интересующихся судьбами богословской науки неизвестно преследование профессоров академии в прошлом веке, профессоров, беззаветно преданных Церкви православной? «Все творческое и оригинальное клеймится кличкой ереси... все несогласное с личным мнением рецензента у нас объявляется ересью». И много таких обвинений в «ереси» выпало на долю М. М. Тареева. Едва ли не сто страниц в «Философии жизни» занято полемикой автора по богословским вопросам со своими критиками, и вся эта полемика ведется под грозным призраком обвинения в «неправославии». Этот тяжелый отдел книги заключается статьей «Рецензия прот. И. Л. Янышева». Покойный был одним из просвещеннейших и благороднейших людей своего времени. И судьба проф. Тареева оказалась в его руках: бурный поход против «еретика-профессора» закончился передачей его сочинений на рассмотрение престарелому прот. И. Л. Янышеву. Последнему, равно, как и митрополиту Антонию (Вадковскому) посвящена книга «Философия жизни». И действительно, если бы не эти два лица, то были бы правы те из идейных противников М. М. Тареева, которые поторопились назвать его «бывшим профессором». Благо-

даря именно отзыву І. Л. Янышева, М. М. Тареев и в настоящее время украшает кафедру нравственного богословия в Московской академии.

Пока мы говорили о книге «Философия жизни» с точки зрения отражения в ней тягостей ученого служения прот. М. М. Тареева Церкви. Это — большая часть книги. И автор ее, повидимому, к памятному дню своей жизни вспоминает больше всего эти, именно, «тернии» на своем жизненном пути. Но однако, это было бы обидной односторонностью, если бы не центральная по важности, хотя и небольшая (всего 34 стр.) статья «Философия жизни», статья, давшая заглавие и всей книге. Если страницы, отражающие нападки, клеветы, доносы и обвинения на проф. Тареева способны вызвать горячее возмущение этой неправдой и ужасными условиями разработки у нас богословских вопросов, а вместе с этим и не менее горячее сочувствие неутомимому труженику-юбиляру, то «Философия жизни» — это уже не «терновый» а «лавровый» венок, венчающий автора заслуженной славой за то, что им уже сделано для нашей науки и что лишь намечено пока к осуществлению. «Философия жизни» — это отчет в сделанном и план будущей работы. Здесь мы узнаем, что «Основы христианства» являются лишь первым отделом философии жизни, как понимает ее содержание проф. Тареев. «Основы христианства» имеют религиозно-философский характер, и за ним в плане «Философии жизни» должен следовать трактат чисто философский — «Оправдание жизни». «Оправдание жизни» — то же, что и основы христианства по существу, но здесь внимание сдвигается с религиозно исторической почвы на почву исключительно психологическую. Основная задача здесь отыскать внутри самого мистического опыта корни утверждения жизни во всей красочности ее содержания. «Основы христианства» и «Оправдание жизни» составляют религиозно-философское основание нравственной философии. Их дополняет практическая этика, прикладная часть «Оправдания жизни». Это: церковная жизнь, социа-

лизм и философия счастья. «Основы христианства» имели в виду евангельский аспект жизни лично духовной. Но есть христианская жизнь и церковная. Специфическое значение жизни в том, что она образует наряду с лично духовной общественно исторический облик христианства. «Церковное учение» и должно раскрыть этот аспект христианской жизни. — «Социализм» обнимает собой в области человеческих отношений «нравственность и хозяйство». Здесь нравственность рассматривается не в качестве религиозно-абсолютной, а условно-социальной, зависящей от социальной эволюции. И, однако, эта социально-экономическая закономерность не лишена духовно-экономического значения и служит высшим целям духа, почему и находит свое место в христианской «Философии жизни». — «Философия счастья имеет в виду область предметов и отношений, близких к сознанию не «мудрецов» лишь, но и каждого отдельного человека. Ответственной задачей этого отдела должна явиться «реабилитация человеческой жизни», когда в то же время ни на мгновение не забывается «чистая духовность с ее абсолютностью», когда через посредство идеи счастья прилагается к жизни высший нравственный принцип. Таков план «Философии жизни». Если к этому плану добавить еще «систематический курс нравственной философии (Этику)», то это бы явилось опытом сообщения «Философии жизни» научного характера, попыткой вложить в ее многообразное содержание научные формы. Это уже — снисхождение философии к запросам школы, требующее систематической формы изложения. По содержанию — это повторение прежнего, «Философии жизни», но в скромном учебном одеянии.

Когда в конце этой статьи проф. Тареев называет то, что в широком и великолепном плане «Философии жизни» им сделано, то оказывается, что «Основы христианства» закончены; «социализм» начат — вышел 1-й выпуск и отдельные статьи; остальное же содержится в рукописях, приготовленных к печатанию.

Таков итог 25-летних трудов проф. Михаила Михайловича Тареева. И если хоть на мгновение подумать о сделанном им, то душу невольно наполняет чувство благодарного преклонения перед величием сделанного и горячее пожелание юбиляру успешно завершить великое начатое дело. И если по прочтении книги, этого невиданного еще никогда «юбилейного издания», остается наряду с чувством радостной гордости при мысли о работе М. М. Тареева еще и чувство известной горечи, то лишь потому, что в такие великие минуты подведения итогов своей подвижнической жизни, проф. Тареев все же смущается призраками всяческих преследований и нападок, как в прошлом, так, повидимому, и в настоящем. Но, ведь, все это только призраки жизни, а жизнь — в самом служении великому делу постижения христианства в возможной, при нашей ограниченности, полноте и красоте его жизненного содержания. И каждый, интересующийся судьбами русского богословия, в особенности же каждый из нас, скромных работников на той же ниве богословского служения Церкви, может только радоваться за проф. Тареева и в знаменательный год горячо приветствовать его со славной победой над этими тяжелыми призраками на его жизненном пути.

В. В. Зеньковский

[Рец.:] В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I–II. Петроград, 1916[1].

Новый труд В. А. Кожевникова, посвященный анализу буддизма в сравнении с христианством, будет встречен с живой радостью всеми, кому дороги интересы христианского просвещения. Высокая ценность всех работ В. А. Кожевникова, отмеченных всегда редким соединением истинной учености и пламенной веры, создала ему репутацию выдающегося исследователя религиозных проблем. Ясность изложения и литературные достоинства всегда со-

[1] Впервые: Христианская Мысль. Киев. 1917. Кн. I (Январь). С. 137–138. *Владимир Александрович Кожевников* (1852–1917) — историк культуры, общественный деятель, один из членов-учредителей «Кружка ищущих христианского просвещения» (т. н. «новоселовского» кружка). См. о нем: *С. Н. Булгаков*. Памяти Владимира Александровича Кожевникова // Христианская Мысль. Киев. 1917. Кн. 1–12. С. 75–83. Ср.: «Меня никто не знакомил с покойным Владимиром Александровичем: знакомство состоялось как-то само собой, необыкновенно просто и незаметно. Еще не сказав с ним слова, я его уже знал, отлично и навсегда сразу запомнив (на закрытых заседаниях Религиозно-Философского Общества памяти Вл. Соловьева) — его высокую, старческую фигуру. Кажется, до того я ни строчки не читал из его произведений и ничего о нём не слышал. Первое жизненнее впечатление от него было

четаются у В. А. Кожевникова с чрезвычайно широким пониманием проблем, с превосходным знанием литературы вопроса и с настоящей глубиной философского умозрения. Изумительная ученость автора, никогда однако не утопающая в материале, но всегда сохраняющая идейную свободу по отношению к нему, вызывают только одно желание у читателя, — чтобы автор смог до конца довести свои многообразные и глубокие замыслы. Не так давно Московская Духовная Академия почтила В. А. Кожевникова званием почетного члена Академии, причем выяснилось, что кроме многих, пользующихся заслуженной известностью печатных трудов, у В. А. Кожевникова имеется не мало законченных в рукописи работ. От души желаем дорогому автору сохранить подольше свои силы для доведения до конца всех начатых им работ.

то же, какое и последнее: как от молодого юноши. В закрытом заседании Религиозно-Философского общества читал доклад кн. Е. Н. Трубецкой, развенчивая русский мессианизм и упорно нападая на нео-славянофилов в лице Бердяева и Булгакова, который отвечал докладчику долгой и горячей отповедью. Потом умно и веско возражал Трубецкому священник Постников. Меня заинтересовала его речь и мне захотелось узнать, кто такое оратор. Спросить было не у кого. Я оглянулся. Сзади меня сидел высокий старик с большими голубыми глазами. Лицо его было необыкновенно живо, необыкновенно молодо. Сочувствующее внимание оживляло его; было видно, что старик слушал так, как другие не умеют слушать — с каким-то соучастием, хочется сказать, с какой-то нежностью к рождающейся чужой мысли, с бережностью к исходящему чужому слову. Взглянув на эта старческое, — по юному живое, но по старчески углубленное — лицо, я сразу решил, что этот чудесный старик — этот седовласый юноша с голубыми глазами — должен знать то, что меня интересовало. Я не ошибся. Он с мягкой стародавней вежливостью ответил на вопрос, — и вновь попрежнему отдался слушанью (...) Я не встречал и, вероятно, не встречу никого, кто бы в такой степени, как В. А., обладал не только талантом, но и добродетелью слушания и умственного и сердечного внимания» (*С. Дурылин*. Вл. А. Кожевников. Вечная память. Из воспоминаний // Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина. Коллекция «Мемориальный архив». КП — 2072/9. Л. 2. Текст написан в декабре 1917 года). Републикация и примечание А. Р.

Выпушенный только что в свет новый труд В. А. Кожевникова вырос из курса лекций, читанных им с 1908 — <190>9 г. Пока вышло только 2 объемистых тома (633 и 756 стр.), предполагается еще третий (с приложениями). Автором руководило желание противодействовать тем искажениям и подделкам, которые пускаются в ход представителями необуддизма и теософии, — а также путем выяснения истинного смысла буддизма «противодействовать тем грубо ошибочным представлениям о сходстве буддизма с Христианством и влиянии первого на второе, которые находят такое широкое распространение». Задача эта, насколько она ставится в появившихся доселе двух томах, превосходно разрешена автором, — и причину этого следует видеть прежде всего в глубоком знании не только буддизма, но и христианства. Осведомленность автора в огромной литературе по христианству прямо изумительна, — и это освобождает его от той мелочной и внешней полемики, которой часто грешат записные апологеты.

В наше время развивается настоящая мода в увлечении индуизмом, и большей частью за «чечевичную похлебку» разных теософских «истин» так легко продают свое духовное первородство, отходят от христианства. Самыми жалкими теософами считаем мы тех, кто не в состоянии подняться даже до того, чтобы понять несоединимость христианства с теософией. Это какие то сумерки, словно стоит перед ними густой психический туман, мешающий им видеть вещи в их собственном виде. Создается какой то принципиальный синкретизм, как то механически сочетающий разнородные вещи. Вред *такой* теософии в том и заключается, что она застилает все непроницаемым туманом; так чаще всего и вербует своих адептов теософия. Теософы таким образом и похищают у Церкви ее детей, стараясь привлечь их тем, что теософия и христианство — одно и то же... Открытое и ясное сознание несоединимости христианства с неоиндуизмом, сознание единственности христианства составляет необходимое условие здоровой ре-

лигиозной культуры. Вот почему мы горячо приветствуем книгу В. А. Кожевникова, как попытку познакомить общество с *подлинным* буддизмом и указать действительное и глубокое различие между христианством и буддизмом. Все изложение В. А. Кожевникова проникнуто нежным чувством к чужим религиозным внехристианским переживаниям, ему чуждо пренебрежение, высокомерное презрение, ему открыта относительная правда этих христианских достижений именно потому, что ему открыта полнота христианской истины.

Пусть же те, кто хотят отдать себе правдивый отчет в отношении христианства и христианского сознания к буддизму, ознакомятся с книгой В. А. Кожевникова, — она даст им достаточно для того, чтобы разумно и осмысленно пойти к истине, не прибегая ни к подделкам, ни к двусмысленным формулам.

Татьяна Резвых

С. Н. Дурылин: наброски «Московского сборника» (1922)

В записных книжках, дневниках С. Н. Дурылина середины 1910-х — начала 1920-х гг. сохранился ряд набросков биографических изданий, ежемесячников, сборников и т. д.[1]. Практически ни одна записная книжка не обходится без чего-то подобного, например, следующему проекту:

«Библиотечка «Русская мысль». Вст<упительная> монография. Сочинения [2 сл. нрзб.] И. В. Киреевский, Н. В. Гоголь, К. Н. Леонтьев, Ю. Н. Говоруха-Отрок, Н. Н. Страхов, В. В. Розанов, А. С. Хомяков, Н. И. Пирогов, А. И. Герцен, Н. Я. Данилевский, Кн. С. Н. Трубецкой, Ю. Ф. Самарин, И. С. Аксаков, К. С. Аксаков, Н. П. Гиляров-Платонов, митрополит Филарет, Иннокентий, архиепископ Херсонский, еп. Феофан, еп. Игнатий, А. С. Пушкин»[2].

1 Настоящая публикация дополняет Приложение к статье: *Резниченко Анна*. Сергей Дурылин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта) / С. Н. Дурылин и его время: Книга первая. Исследования / Сост. А. Резниченко. М., 2010 (Исследования по истории русской мысли. Т. 14).

2 *Дурылин С. Н.* Автограф на нахзаце книги: Летучая энциклопедия. Карл Павлович Брюллов. М.: Издание И. А. Маевского, 1911 // Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина. Мемориальная библиотека. КП-1231. Автограф не датирован.

Однако, за исключением журнала «Возрождение», выходившего в Москве в короткий период мая — августа 1918 года при участии М. А. Новоселова, Л. А. Тихомирова, прот. Н. И. Боголюбского, Ф. К. Андреева, М. Н. Дурново и др., ни один из этих проектов не был воплощен. Та же судьба постигла и публикуемые проекты «Московского сборника», и три другие его версии, относящиеся к периоду 1917–1918 гг.

Первый набросок находится внутри записной книжки С. Н. Дурылина, посвященной К. Н. Леонтьеву. Больше половины ее занимают записи прений после дурылинского доклада «Религиозный путь Константина Леонтьева» в Вольной Академии Духовной Культуры 2 февраля 1922 г. Набросок не датирован, но относится, скорее всего, к первой половине 1922 года (20 июня 1922 г. Дурылин был арестован). Диапазон персоналий в проектах «Московского сборника» со временем сужался: поначалу Дурылин намеревался издавать и Гоголя с Лермонтовым, и А. Добролюбова с кн. Д. А. Хилковым, четвертый же проект сжался до списка из двух имен: Леонтьева и Розанова. О первом Дурылин как-то сказал: «Отношение к Леонтьеву: мимо него — или с остановкой на нем (на год, десятилетие, на всю жизнь) — давно стало в моих глазах некоторою мерою для людей. С 1911 г. я непрерывно думал о нем, — и писал»[3]. Дурылин не поместил в наброске тексты двух своих первых докладов о Леонтьеве («Церковь, монастырь и старчество в личности и жизни К. Леонтьева», прочитанный 11 октября 1916 г. на заседании Братства Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа в Чудовом монастыре, и «Писатель-послушник», сделанный 13 октября 1916 г. в Московском Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева), а хотел открыть проект той первой работой о нем (их было впоследствии еще несколько), ко-

[3] *Дурылин С. Н.* Письмо Е. П. Казанович от 24 июня 1929. Томск // ОР РНБ. Ф. 326. Ед. хр. 209. Л. 30.

торую он мог по праву считать концептуальной. Докладчик надолго запомнил инициированные его выступлением критические суждения Г. А. Рачинского, Н. А. Бердяева и С. М. Соловьева не только о дурылинской трактовке леонтьевского религиозного пути, но и о самом мировоззрении Леонтьева. Через несколько лет после этого доклада, в 1925 году, он ездил в Орел, где тогда доживала последние годы племянница Леонтьева, Мария Владимировна Леонтьева, не только, чтобы записать ее воспоминания о дяде, но и с целью прочесть ей текст «Религиозный путь Константина Леонтьева» и убедиться в правильности своих интуиций. Как следует из записей беседы с М. В. Леонтьевой, она во многом оказалась с ним согласна, подвергнув критике только слова, оказавшиеся цитатой из биографии Леонтьева А. Коноплянцева[4]. В этом докладе обильно цитировались неопубликованные леонтьевские письма: Дурылин строил свое исследование почти исключительно на контексте. Следовательно, первый том четвертой версии сборника должен был познакомить читателя не только с дурылинским взглядом на Леонтьева (восходящим, в конечном счете, к о. И. Фуделю), но и с самим неизвестным Леонтьевым. Переписка Розанова и Дурылина (1914-1918) была подготовлена самим Дурылиным к публикации и в розановском духе «литературных изгнанников» снабжена комментариями. Уже ее начало выдает нескрываемую любовь, которую испытывал Дурылин к Розанову: «Много лет собирался написать Вам. Этого не случилось. Я пишу просто для того, чтобы сказать, что во многом, самом важном, с кем ни к кому не обратишься, Вы были врач моей тайной боли, помощник прилежно таимой скорби, — и если в ответ на свою боль встречал розановскую боль, и в отзыв своему радованию — розановское радование,

[4] См.: *Дурылин С. Н.* Разговоры с М. В. Леонтьевой 25–26/12–13. IX. 1925 г. в Орле. Автограф и рукопись Б. В. Холчева // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 23.

то было при боли — не больно, при радости — учетверялась радость»[5]. Едва узнав, что Розанов приехал к Троице, Дурылин немедленно туда отправился, чтобы познакомиться лично, что и произошло 20 августа 1917 года в доме о. П. Флоренского. В основу фрагмента «Смерть Розанова» должны были лечь записи Дурылина в дневнике «Троицкие записки»[6], где говорится о его последних днях и похоронах.

Второй набросок, посвященный уже одному К. Н. Леонтьеву, также не датирован. Интрига заключается в том, что его текст сделан теми же черными чернилами, которыми Дурылин неизменно писал в дореволюционные годы, а имя П. Н. Сакулина вписано синими чернилами явно позже на месте тщательно стертого другого имени. Можно предположить, что С. Н. Дурылин был готов пожертвовать своим редакторством ради дела. Неизвестно, знал ли сам предполагаемый редактор о проекте, сведений о контактах Дурылина с Сакулиным нет. Набросок находится внутри архивного дела, в котором собраны рукописные и машинописные копии писем К. Н. Леонтьева Г. И. Замараеву, И. И. Фуделю, о. Эрасту (Вытропскому), о. Клименту (Зедергольму), князю К. Д. Гагарину, О. А. Новиковой и писем И. С. Тургенева К. Н. Леонтьеву. Кроме того, в деле находятся многочисленные выписки из писем и сочинений К. Н. Леонтьева, по большей части из прозы («Лето на хуторе», «Сутки в ауле Биюк-Дортэ»), сделанных для исследования «Леонтьев-романист» (1926). Среди этих бумаг примечателен карандашный рисунок и описание герба рода Леонтьевых, выписанного С. Н. Дурылиным из «Общего Гербовника Дворянских родов Всероссийской империи», часть IV, 1799.

---

[5] *Дурылин С. Н.* Письмо В. В. Розанову. Январь 1914 // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 381. Л. 2.

[6] Мемориальный архив Мемориального Дома-музея С. Н. Дурылина в Болшеве. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2057/1.

А.

Моск<овский> сб<орник>[7]

Т. 1

О К. Леонтьеве

С. Дурылин. Религиозный путь К. Леонтьева. — К. Леонтьев. Две избранницы. Роман[8]. — Прот. І. Фудель. Мое знакомство с Леонтьевым[9]. — С. Дурылин. Отец Іосиф Фудель[10]. — Письма Леонтьева к І. И. Фудель. — Л. Тихомиров. Восп<оминания> о Леонтьеве.

Т. 2

О В. Розанове

С. Дурылин. Смерть Розанова. — В. Розанов. С вершины тысячелетней пирамиды. — В. Розанов. Письма к С. Дурылину. — С. Сидоров[11]. Восп<оминания> о Розанове. — С. Фудель. О Розанове. — В. Розанов. Отрывки.

---

7 Публикуется впервые по автографу: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 285. Л. 20. Публикация Мемориального Дома-музея С. Н. Дурылина. Подготовка текста и примечания Татьяны Резвых.

8 Две части романа впервые опубликованы (третья утрачена) в: Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2003. Т. 5.

9 Автограф: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1051. Мемуары написаны незадолго до смерти о. И. Фуделя по настоятельным просьбам С. Н. Дурылина в форме письма к нему.

10 *Дурылин С. Н.* Отец Иосиф Фудель (мои памятки и думы о нем и о том, что было ему близко). Автограф: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 214; авторизованная машинопись: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 215. Текст написан в Сергиевом Посаде 13–22 января 1919 г. Впервые опубликован Н. С. Фуделем, Г. Б. Кремневым и С. В. Фоминым в журнале: Литературная учеба. 1996. № 3.

11 Сергей Алексеевич Сидоров (1895–1937), священник (1921), подвергался многократным репрессиям, расстрелян в Бутырках. Младший

Б.

Для Государственного Издательства[12]

МОСКОВСКИЙ СБОРНИК

Материалы по истории русской культуры.

Том I.

Под редакциею П. Н. Сакулина.

К. Н. ЛЕОНТЬЕВ

[Автобиография. Письма. Воспоминания. Портреты][13].

Часть I.
Письма К. Н. Леонтьева
к I. И. Фуделю
(1887-1891)

(подлинники и копии моей рукою
имеются только письма
[+ и Соловьев Н. Я.]
1890–1891 г.)

брат друга юности Дурылина искусствоведа А. А. Сидорова, принадлежал к кругу «молодых друзей» и учеников Дурылина. См.: Записки священника Сергия Сидорова, с приложением его жизнеописания, составленного дочерью, В. С. Бобринской. М., 1999.

12 Публикуется по автографу: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 240. Л. 11. Набросок сделан черными чернилами на сложенном вдвое листе плотной бумаги тетрадного формата. Верхняя надпись: «Для Государственного издательства» сделана карандашом.

13 Квадратные скобки С. Н. Дурылина.

Л. Кацис

Н. Дмитриева. Русское неокантианство: «Марбург» в России.
Историко-философские очерки. М., 2007

Выход книги с обязывающим названием «Русское неокантианство», даже с ограничением, связанным с выделением именно Марбурга, да еще и с подзаголовком «очерки», все же не может не привлечь к себе внимания. Хотя тот факт, что книга создана на кафедре философии МГПУ, где до этого прискорбно плохо был подготовлен том трудов неокантианца и друга М. М. Бахтина — М. И. Кагана, тревожен[1]. Книга Н. Дмитриевой состоит из четырех разноформатных и разноструктурных «Очерков». Первый: «Истоки. Кант и неокантианцы» представляет собой фактически популярное введение в проблему, биографии двух марбургских «схолархов» Г. Когена и П. Наторпа, а также довольно поверхностное описание начала рецепции Канта в России в период от 1869 до 1905 г. Очерк второй «Русский Марбург» описывает так называемое «интеллектуальное паломничество» русских философов интересующего нас типа в Германию «от Бадена до Марбурга». А основной интерес здесь представляют матрикулярные записи из университетских

[1] *Каган М.* О Ходе истории / Ред.-сост. В. Л. Махлин. М., 2004.

архивов, которые вводят довольно много фактической информации об этих людях. В принципе, одного этого раздела (но с приличным комментарием) хватило бы на монографию того объема, каким является рецензируемая книга. Раздел 3 этого очерка, «На русской почве: к вопросу о программной и функциональной идентичности неокантианских школ в России», сам тоже мог стать предметом монографии, а не 13-тистраничного описания. Третий очерк, претенциозно названный «Русские неокантианцы. Начала русской неокантианской биобиблиографии», касается О. П. Бука, Б. А. Фохта и Г. О. Гордона, сюда же прилагается вторая после Stanford Slavic Studies публикация марбургских писем Г. О. Гордона Б. А. Фохту[2]. Понятно, что раздел о Фохте здесь самый большой. Здесь же есть изрядное количество материала из архива Фохта, который автор книги публикует уже ряд лет. Четвертый очерк — «Символисты и неокантианцы. Кантианские идеи в русском символизме» (о В. Я. Брюсове, Андрее Белом и А. Н. Скрябине). В главе «Вместо заключения» Н. Дмитриева ставит вопрос о так называемом «советском неокантианстве».

На первый взгляд, перед нами серьезная и объемная монография. Однако тревога возникает практически с первых страниц книги, где автор столь настойчиво и столько раз сообщает о невозможности написания такой истории и принципиальной отрывистости своих сведений и познаний, что становится не по себе. И реализация худших ожиданий не заставляет себя долго ждать. Дело в том, что даже основные вехи биографии главы марбургской школы неокантианства Г. Когена изложены Н. Дмитриевой так, что становятся знаком и символом всей книги в целом. Вот что можно здесь прочесть: «Основателем Марбургской шко-

[2] *Дмитриева Н.* Из истории неокантианства в России // Eternity’s Hostage. Selected Papers from the Stanford International Conference on Boris Pasternak, May, 2004 (Stanford Slavic Studies. In Honor of Evgeny Pasternak and Elena Pasternak / Ed. By L. Fleishman. Vol. 31:2. Stanford, 2006. P. 457–547).

лы неокантианства был Герман Коген (1842-1918). Свое название эта философская школа получила по имени города, в университете которого Коген преподавал с 1876 по 1912 г. Коген изучал иудейскую теологию, классическую филологию в Брейсгау, там же в 1861 г. начал свои занятия на философском факультете, а в 1864 г. переехал в Берлин, где продолжил изучение философии...» (с. 64).

Все бы хорошо, но Брейсгауского университета нам знать не пришлось. Поэтому обратимся к несколько иному источнику и посмотрим, где и как изучал Коген иудейскую теологию да еще вкупе с классической филологией? Итак, «Коген Герман — известный философ, глава так назыв. «Марбургской школы»; род в 1842 г. в Косвиге (Германия), высшее образование получил в *Бреславле*, Берлине и Галле; *одно время был слушателем бреславльской раввинской семинарии*, занимаясь под руководством Франкеля и Греца» (курсив наш. — *Л. К.*). Итак, для Н. Дмитриевой нет принципиальной разницы между Бреслау и Брейсгау, между раввинской семинарией и университетом и т. д. Другое дело, что в ее книге можно обнаружить и Брейсгау — так обозначался другой знаменитый университет Фрайбургский (Freiburg *im Breisgau*)!

Кто же настолько точнее Н. Дмитриевой знал биографию Г. Когена? Откроем секрет: это Аркадий или Арон Гурлянд, автор статьи о Когене (да и о Канте) в IX томе «Еврейской энциклопедии» Брокгауза-Ефрона. Гурлянда Н. Дмитриева знает: «Среди учеников Когена и Наторпа исследователи называют Д. М. Койгена, А. С. Гурлянда и А. Д. Коральника... Об Ароне Гурлянде (1880(1)–?) удалось найти еще меньше информации. Он родился в Вильно, учился в Бернском университете з. с. 1899/1900 и с л. с. 1904 по л. с. 1906. Время с 1900 по 1904 г. он провел, по-видимому, в Гейдельберге. В 1915 г. «по следам» когеновского путешествия по России он опубликовал книгу, посвященную разбору философских взглядов Когена на еврейство» (с. 203–204, ссылка на известную книгу: А. Гурлянд. Герман Коген и его философское обоснование еврейства. Пг., 1915).

Здесь нам придется сослаться на свои работы об этом философе, тем более что других нам видеть не приходилось. Однако прежде чем сделать это, обратимся к библиографии в книге Н. Дмитриевой, где легко найдем две работы, опубликованные «Ежегоднике по истории русской мысли на 1999 год» и посвященные русскому неокантианству. Однако в том же выпуске ежегодника напечатана и наша публикация «Борис Столпнер о еврействе», где есть, например, и публикация А. Гурлянда о Б. Столпнере. Ища следы русского неокантианства и пытаясь нащупать труднонаходимые точки схождения этой школы философии с русской мыслью, Н. Дмитриева, упомянувшая Б. Столпнера лишь раз в качестве переводчика труда Э. Кассирера «Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции», выполненного совместно с П. Юшкевичем (!), не заинтересовалась мнением неокантианца Гурлянда о переводчике важнейшего труда виднейшего нео-кантианца?!

Возникает вопрос: случайно ли это? Ответ однозначен — нет. Ведь Н. Дмитриева является автором более чем авторитетного филологического издания Stanford Slavic Studies, где нам пришлось напечатать фрагмент специальной работы о той разновидности русского неокантианства, которую мы назвали «Русско-еврейским неокантианством»[3]. И если полный текст этой работы был опубликован в специальном издании «Judaica Rossica»[4], то анализ связи «Поэмы» Б. Пастернака «О ближнем», связанный с изложением позднего труда Г. Когена «Der Nächste» в журна-

[3] *Кацис Л.* Диалог: Юрий Живаго — Михаил Гордон и русско-еврейское нео-кантианство 1914–1915 гг. (О возможных источниках еврейских эпизодов «Доктора Живаго») // В кругу Живаго. Stanford Slavic Studies. Vol. 22. Stanford. Ed. By L. Fleishman. 2000. P. 206–220.

[4] *Кацис Л.* Диалог: Юрий Живаго — Михаил Гордон и русско-еврейское неокантианство 1914–1915 гг. (О возможных источниках еврейских эпизодов «Доктора Живаго»).// Judaica Rossica III. М., 2003. С. 174–207.

ле «Новый восход» был автору Стэнфордского сборника вполне доступен[5].

Автор монографии, пожалуй, впервые по-русски, решила проанализировать матрикуляционные списки студентов из России, учившихся в главных центрах неокантианства. Именно такие сведения о Гурлянде и оказались в приведенном нами абзаце. Однако трудно представить себе человека, интересующегося философией и ее историей, который, взяв в руки книгу Гурлянда, не увидел бы там указания на то, что этот же автор в журнале «Новый восход» опубликовал уже после выхода книги в свет свой очерк о «Der N chste»! Особенностью ее является тонкое сочетание философии всеединства В. С. Соловьева с его же апокалиптикой и учения Г. Когена, в котором его русско-еврейским последователям не хватало именно эсхатологического элемента, иначе стало бы понятно и соотношение диссертации Ф. Степуна (1910) о Соловьеве вкупе с работой Эмилии Тумаркиной (1905) об этом русском философе и позиции уже русско-еврейского мыслителя, осмыслявшего творчество автора «Трех разговоров» со своей специфической точки зрения.

Н. Дмитриева допускает и ряд других труднообъяснимых «ошибок внимания». На с. 130 мы встречаем письмо профессора Казанского университета А. В. Васильева к Э. Маху от 4.10.1904 со ссылкой: « (Ernst Mach Institut, Freiburg im Breisgau). См. также: *Steila D.* Scienza e Revoluzione: La recepzione dell'empiriocriticismo nella cultura russa (1877–1910). Fienze, 1996. P. 366». В этом письме перечисляются философы, занимающиеся в России теорией познания. Под № 4 здесь фигурирует некий «Радлов Эрнст Лузвич (СПб., редакция журнала Министерства образования)».

Трудно предположить, что в один и тот же момент в одном и том же городе, в одном и том же знаменитом Журна-

[5] Здесь необходимо отметить, что впервые этого вопроса коснулся сам редактор Стэнфордских трудов Л. С. Флейшман еще в 1977 г., а продолжил его усилия Вяч. Вс. Иванов в Stanford Slavic Studies: № 8, 1994.

ле Министерства народного просвещения (а не переведенном с итальянского «образования») работали бы два Эрнста Радлова, причем, отчество одного из них было бы непроизносимое и неэтимологизируемое «Лузвич», а другого Львович. Причем, именно как к Львовичу обращались к нему все корреспонденты, которых нам приходилось читать. Впрочем, если все брать из вторых рук, если не знать имя знаменитого издателя писем В. Соловьева, то, возможно, ошибка произошла еще при чтении русского рукописного текста, итальянской исследовательницей. Ведь Н. Дмитриева благодарит проф. Даниэлу Стейлу (Турин) за предоставленный материал.

Н. Дмитриеву парадоксально мало интересуют философы, которые связаны с Г. Когеном и его иудейскими интересами. Казалось бы, мы слишком зациклились именно на иудейской и еврейской составляющих творчества Г. Когена, которые не оказали практически никакого влияния на круг, например, «Логоса». Однако нам представляется, и это мы выразили в работе о русско-еврейском неокантианстве, что именно в России наиболее остро разделялись два вида рецепции идей Когена. Причем, это никак не зависело от количественных соотношений переводов трудов немецкого философа на русский язык. Ведь все участники этих дискуссий учились в немецких университетах, и не в одном.

Да и список русских неокантианцев еврейского происхождения у Н. Дмитриевой, пользовавшейся, похоже, не философской печатью, а материалами немецких отделов кадров, далеко не полон[6]. И мы, разумеется, дополним его.

---

[6] Кстати, описывая раннюю русскую рецепцию Канта и неокантианства Н. Дмитриева упоминает и Акима Волынского (Флексера). Между тем, он был и автором русско-еврейского журнала «Восход», где опубликовал, помимо прочего, монографию о русско-еврейском писателе Льве Леванде (1888–1889), а одновременно с этим в 1889 г. в «Северном вестнике» очерк «Критические и догматические элементы в философии Канта».

Однако вначале процитируем мнение автора монографии относительно переводов Когена на русский язык: «Из сочинений марбургских неокантианцев, переведенных в дореволюционный и пореволюционный период на русский язык, необходимо указать на одну из основных работ по философии права начала XX в. — «Хозяйство и право» Рудольфа Штаммлера, перевод которой был выполнен под редакцией И. А. Давыдова, некогда «легального марксиста»; на две работы Эрнста Кассирера (1912, 1922), одна из которых, названная в русском переводе «Познание и действительность», оказала на все поколение молодых философов 1910-х гг., так сказать, *основополагающее* влияние (Курсив автора. — *Л. К.*); и на одну единственную статью — в действительности, речь (!) — главы Марбургской школы Германа Когена, посвященную отнюдь не центральной проблеме его философской системы — «значению еврейства в религиозном прогрессе человечества» (1910)...» (с. 259)[7].

И здесь нас, прежде всего, интересует одно имя, которое автор употребляет со спокойным пиететом — это Г. фон Трейчке (с. 26 и 149): в одном случае со слов Трейчке говорится о том, что из-за вмешательства правительства в дела университетов «Нация была сыта философией до отвращения», а в другом сообщается, что русский философ П. И. Новгородцев в течение летнего семестра 1890 г. слушал у Трейчке «Теорию политических учений».

Но именно дискуссия между Г. фон Трейчке и Г. Когеном как раз о «политических учениях» надолго сформировала образ Г. Когена в глазах университетско-академического сообщества. Вот как это выглядело: «В ноябре 1879 года Трейчке опубликовал небольшой очерк о иудео-

[7] Похоже, что Н. Дмитриевой вовсе не известны многочисленные исследования о Г. Когене и его иудаике, регулярно публикуемые в «Leo Beck Institute Yearbook» и других изданиях этого института. Некоторое количество этих текстов мы привели в работе в Judaica Rossica. Однако ими дело далеко не ограничивается.

христианских отношениях, который он озаглавил «Наши перспективы». Эти перспективы отнюдь не казались ему блестящими. Он также рассуждал о призраке еврейского господства и бичевал сарказмами «толпу молодых выходцев из Польши, торгующих панталонами, чьи дети непременно станут в Германии властителями биржи и прессы. (...) Он восклицал: «Евреи — наше несчастье!», уверяя, что немцы, являющиеся самыми лучшими, «самыми образованными, самыми терпимыми», в глубине своих сердец разделяют это убеждение. Нет ничего удивительного в том, что антисемитская деятельность была в глазах Трейчке лишь «естественным, хотя и грубым и постыдным, проявлением народного германского чувства к чуждым элементам»[8]. В многолетнюю полемику с Тейчке вступил Т. Момзен, отметивший, что Трейчке сделал антисемитизм респектабельным. А Коген «начиная с 1880 г. (когда он ополчился на антисемитский памфлет Трейчке) и до конца жизни ... постоянно выступал публично в защиту иудаизма и объяснял некоторые существенно важные темы в иудейской традиции, но, главным образом старался показать, насколько эта традиция пригодна в качестве этической основы будущего, предоставляя в тоже время просвещенным христианам возможность найти и для себя место в общем движении к единству человечества, движении, которое он понимал как бесконечный поиск, а не как цель, достижимую здесь и теперь»[9].

Из этого краткого описания нетрудно понять, что и как критиковал у Когена тот самый Гурлянд с его соединением когенианства и соловьевского всеединства. Кроме того, не случайно Коген вернулся к критике Канта Соломоном Маймоном (одновременно и автором комментариев к Маймониду). Эта деталь позволяет понять то место, ко-

[8] *Поляков Л.* История антисемитизма. Эпоха знаний. М., 1998. С. 234.

[9] *Барнави Э.*, *Фридлендер С.* Евреи и XX век. Аналитический словарь. М., 2004. С. 54

торое занимали конспекты лекций о Маймоне в Московском университете, составленные Б. Пастернаком при подготовке к поездке к Когену в Марбург. Между тем, в книге Н. Дмитриевой имени Маймона нет вообще. А ведь сама же Н. Дмитриева советует провести философский анализ записей автора «Живаго».

Здесь может возникнуть вопрос: а не слишком ли мы зациклились именно на иудейской проблематике марбургского неокантианства? Дело в том, что сами судьбы русских евреев-неокантианцев причудливо соединили в себе обе ипостаси: общечеловеческую и специфически еврейскую. Так, А. Штейнберг и Д. Гавронский завершили свои дни сотрудниками Всемирного еврейского конгресса[10]. М. И. Каган писал о еврействе и кризисе Европы, конспектировал и анализировал поздние труды Когена об иудаизме. Пастернак в письмах родителям объяснял свой отказ от продолжения работы с Когеном предложением последнего последовать за ним в Берлин в Высшую школу еврейских знаний. А участник кружка Б. Фохта, профессор-юрист и философ И. Д. Левин не только оставил воспоминания о еврейской Варшаве своего детства, но и посвятил еврейству одну из книг своей философской системы.

Именно школа марбургского (и не только) неокантианства лучше всего подходила к тому образовательному и религиозно-философскому бэкграунду, который имели евреи Восточной Европы, лишенные права обучения в российских университетах из-за процентной нормы и черты оседлости для евреев. Именно они, лишенные и возможности даже после окончания любых Марбургов и Гейдельбергов жить без нострификации дипломов в больших городах, и создали специфическую атмосферу Витебсков и Невелей,

[10] См.: *Флейшман Л.* Занятья философией Бориса Пастернака // *Л. Флейшман*. От Пушкина к Пастернаку. М., 2006. С. 465. Сведения об этом, приведенные Л. Флейшманом в цитируемой статье, Н. Дмитриевой не понадобились...

которая сейчас так удивляет поклонников хотя бы Бахтина. Другое дело, что вопрос о том, как сам Бахтин строил свою философию, освобождая ее от специфически еврейского элемента мышления, например, М. И. Кагана, требует (как, кстати, и в случае «неокантианства» А. Ф. Лосева) специального изучения.

Мы ничего не имеем против того, что Н. Дмитриевой куда ближе авторы наторповского типа, чья религиозная составляющая далека от иудаизма. Правда, у нас возникает подозрение, что связано это с тем, что труды П. Наторпа значительно доступнее по-русски, чем труды Г. Когена.

И здесь необходимо понимать, что попытки вычеркнуть целую страницу русского неокантианства из его истории приводят едва ли не к открытой фальсификации предмета исследования, даже если на минуту предположить, что Н. Дмитриеву интересовал только круг и проблематика журнала «Логос». И ярчайшим примером здесь будет биография отсутствующего в книге М. Н. Шварца. В 1914 г. его имя встречается среди авторов «Логоса» (в вып. 2 за 1914), в 1921 г. он откликается на берлинский доклад Андрея Белого «Современная культура в России» в «Голосе России»[11], а в 1939 г. в парижском Ежегоднике «Еврейский мир» на 1939 год публикует статью «Герман Коген как философ иудаизма»[12]. При этом сам факт отсутствия сведений о реакции автора «Логоса» на выступление Белого, (известное хотя бы по двухтомнику В. Белоуса «Вольфила», вышедшего в «Исследованиях по истории русской мысли»), автора, чья статья перепечатана в репринте «Логоса», не могут не вызвать опасений по поводу профессионализма и квалификации Н. Дмитриевой.

---

[11] *Шварц М.* Андрей Белый о грядущей России // Голос России. 1921. 21 декабря. № 845. См.: *В. Белоус*. ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная философская ассоциация]. Кн. 2-я. Хроника. Портреты. Исследования по истории русской мысли. Т. 11 [в двух книгах]. М., 2005. С. 271–276.

[12] *Шварц М.* Герман Коген, как философ иудаизма // Еврейский мир. Ежегодник на 1939 г. Париж. (Репр. М., 2002). С. 89–108.

Возникают здесь и методологические проблемы. Слишком уж привязан автор к матрикулам. Настолько, что считает не обязательным обращение ни к работам предшественников, ни к повременным журналам. И здесь вновь ключевым оказывается имя литератора — на сей раз фигурирующего один раз в книге (с. 155) О. Мандельштама. И невдомек Н. Дмитриевой, что о связях поэта с неокантианством писал и не раз Д. Сегал. Так в книге «Осип Мандельштам. История и поэтика» он сопоставлял взгляды Мандельштама с неизвестным Н. Дмитриевой Н. Шапиром и известным ей Д. Койгеном[13]. Причем, Д. Сегал обращает внимание как раз на связи Мандельштама с неокантианством, Когеном и Койгеном, пусть и не напрямую, а через «промежуточных» авторов, а не просто протоколирует тот общеизвестный факт, что Мандельштам был в Гейдельберге и слушал там местных профессоров. От себя заметим, что текст Мандельштама «Гуманизм и современность» восходит к «Социальному гуманизму» П. Наторпа и интересно сопоставляется с трудами на эту тему, типа «Еврейства в кризисе культуры» М. И. Кагана[14].

Теперь вернемся к одному из важных героев книги Н. Дмитриевой Андрею Белому, которому посвящена довольно большая глава в разделе с интересным названием

---

[13] *Сегал Д.* Осип Мандельштам. История и поэтика. Ч. I. Кн. 1 // Slavica Hierosolimitana. Vol. 8. Berkeley, 1998. P. 203–385. Мы даем здесь ссылку на весь раздел подобных размышлений Д. Сегала, чтобы искусственно не вырывать сопоставление О. Мандельштама с Д. Койгеном и Н. Шапиром из обширного русского контекста, приведенного Д. Сегалом. Заметим, что этому же исследователю принадлежит очень полезное сочинение «Пропавшие европейцы»: ассимилированная еврейская интеллигенция в XX веке», опубликованное впервые в «Вестнике Еврейского университета», а теперь перепечатанное в томе трудов: *Сегал Д.* Литература как охранная грамота. М., 2006. С. 853–886, чье название говорит само за себя. Здесь же много материала, полезного для изучения немецко-еврейских контекстов М. М. Бахтина.

[14] *Кацис Л.* Осип Мандельштам: мускус иудейства. М., 2002. С. 448–460.

«Символисты и неокантианцы. Кантианские идеи в русском художественном символизме».

Прежде всего, хотелось бы понять смысл подзаголовка. По-видимому, Н. Дмитриева не относит ни Андрея Белого, ни, например, Вяч. Иванова к философам. Пусть так. Однако анализ взглядов Андрея Белого в контексте представленной монографии требует, по крайней мере, попытки решить: является ли он кантианцем, пусть и критически относящимся к кенигсбергскому мудрецу, или собственно неокантианцем, причем, в связи уже с названием книги в марбургском варианте, либо не связан с этим явлением вовсе. И стихотворения с упоминанием «творца методологий» Когена здесь явно недостаточно. Надо, прежде всего, проанализировать взгляды Белого на Канта. Вместо того, чтобы проанализировать, например, главу о Канте в «Истории самосознающей души» в сопоставлении с текстом Белого «Основы моего мировоззрения», она использует афоризм из полупародийной книги М. Безродного «Пиши пропало» — «Не кантовать», не замечая, что в своих поздних трудах Белый как раз и проделал это физическое действие с марбургским неокантианством. Между тем, в качестве методологического приема сама Н. Дмитриева стремится не путать кантианство в любых видах с неокантианством. Из приводимых же ею обширнейших цитат из Белого следует лишь его начальный интерес к неокантианству в 1900-е гг. и активное неприятие в тексте 1912 г. «Круговое движение» не только Когена и Наторпа, но и Гегеля с Кантом как раз в преддверии обращения в экстатическую антропософию.

Однако цель Н. Дмитриевой состоит не столько в том, чтобы понять Белого, сколько в том, чтобы создать некую неокантианскую символистскую троицу Брюсов-Белый-Скрябин, которая вся выросла из контактов с реальным неокантианцем (предметом забот самой Н. Дмитриевой!) — Б. Фохтом.

Поэтому и «перекантовка» Белым в его поздних трудах Когена и его учения старательно затушевывается автором монографии.

И делается это при помощи забавного приема. Рассказывается со слов авторов статьи о студенческих философских тетрадях Пастернака о том, что Белый не противопоставлял Риккерта и Когена, затем рассказ идет о пересмотре Белым своих взглядов на Канта, затем почему-то со слов немецкого ученого A. Zink'a сообщается, что в романе «Петербург» есть нео/кантианские мотивы и образы, а затем говорится, что сквозь все увлечения антропософией Штейнера «пробиваются» старые кантианские интересы Белого. Затем цитируется текст 1922 г., где «в главе «Проблемы познания» из очерка «Основы моего мировоззрения» (1922) Белый приписывает Штайнеру оригинальный идейный ход, сделанный Когеном при формулировании трансцендентального метода: «Прав Рудольф Штейнер, что Кант в вопросе о том, как возможны a priori перепрыгнул через вопрос возможны ли? И уже вопрос второй / кантов /: если возможны, то как?» (*Белый А.* Душа самосознающая... М., 1999. С. 21)». Рассуждая о позднем Белом, Н. Дмитриева почему-то не знает объемной монографии М. Спивак «Андрей Белый: мистик и советский писатель», вышедшей более чем за год до ее книги. Впрочем, многие главы книги М. Спивак печатались и в научной периодике... Что же помешало Н. Дмитриевой просто прочесть «Историю» этой «души» и специальные главы «Кант» и в ней, в «Основах...» и осмыслить их в реальном историческом контексте? Только одно: полное несоответствие главки «Кант» желанию исследовательницы приписать Белому примирение с неокантианством, а соответственно оставить Б. Фохта создателем непротиворечивого неокантианства русских символистов.

Между тем, в главке «Мое отношение к Канту» «Основ» за 7 страниц до упоминания Штейнера, которому Белый будто бы приписал заслуги Когена, читаем: «Кант напоминает нам техника, прокладывающего провода им не найденного познания в разнообразье обителей; и насчитывает до 12 проводов; неокантианцы — электротехники, изучающие жизнь аппаратов каждой обители; между тем, вся сум-

ма лампочек электрических, как и центральная станция, — обусловлены: знанием общих принципов электричества.

С формулировки тех принципов (познавательных) начинает теория знания; построение станции (что есть познание?) невозможно до этого. Работа же Канта берет нам проблему познания даже не с вопроса о проведении двенадцати электрических проводов (категорий) в обители опыта. Не с *«как возможно познание»* начинается «Критика» Канта, а с *«как возможны: естествознание, математика, метафизика»*. И этому принципу анализа следует Когеанство»[15].

Именно на этом фоне, после повторения критики Канта Штейнером Белый и формулирует общий штейнеровский и свой подход к гносеологии чрез развитие в сторону уже «духовной науки». То есть через развитие «Я» и самосознающей души. Но это еще «мирные» тексты 1920-х гг., которые Н. Дмитриева хотя бы кратко цитирует. А вот что можно прочесть в разделе «Кант» «Истории...» после издевательского описания «кантианизирования» европейской философии: «Набросанный шарж отражает действительно нечто, пережитое Европой от лозунга Либмана «К Канту», до — трудолюбивейших методологий 20 века когэновской школы (или Кантовой ереси); перекувыры удивительной мысли...»[16]. Вот она причина действительно замечательной шутки М. Безродного, которую так не к месту помянула Н. Дмитриева.

Белый же не унимается: «В модуляциях Кантовой темы философии недавнего прошлого (Коген и т. д.) — знак, что покинули мы в нисхожденье сознания сферу души, опускаясь в астрал; и тем самым вышли уже из сферы *истории*...» И вывод, предшествующий процитированным словам: «Имагинация кантова мира мысли — огромнейшая имагинация символами мира вещного мира духовно-

[15] *Белый Андрей.* Мое отношение к Канту // Андрей Белый. Основы моего мировоззрения (*Андрей Белый*. Душа самосознающая. М., 1999. С. 13–14).

[16] *Белый Андрей*. Кант. С. 175.

го, но не нормального... здесь выявляется сам дух уныния: сам Ариман»[17].

А это, как нетрудно понять, уже Апокалипсис, которому и посвящена следующая главка «Истории...» со зловещим названием «Дракон-Ариман». Ясно, что никакого восхваления неокантианства у Белого здесь нет. А выход из гносеологического сатанизма кантианства, что старо-, что нео-, — в развитии «Я» и самосознания. Но это уже чистая мистика, а не научная философия. Что мешало Н. Дмитриевой об этом сказать — не ясно. В предисловии к публикации переписки Г. Гордона и Б. Фохта в Стэнфордском сборнике, Н. Дмитриева, приведя цитату из Белого 1910 г., чуть ли не обвинила последнего в том, что неокантианство выпало из истории русской мысли: «Долгое время в трудах по истории философской мысли в России русское неокантианство представлялось течением сугубо маргинальным. Увлечение философией Марбургской или Баденской школы казалось странной и сомнительной причудой философствующей молодежи эпохи «серебряного века», опасно подозрительной «ересью» западнически настроенной части российской интеллигенции».

К этому месту и дается примечание, которое нас интересует: «Такое отношение к неокантианству в целом и к марбургской школе в особенности сложилось в среде мистико-религиозных мыслителей *начала* XX века (см. об этом, напр.: А. Белый, «Неославянофильство и западничество в современной русской философской мысли», Утро России, 1910, № 274, 15 октября, стр. 2), что выразилось в почти полном игнорировании российского неокантианства исследователями и, в особенности, авторами учебников по истории русской философии *в конце* XX в.»[18].

---

[17] *Белый Андрей*. Кант. С. 188.

[18] *Дмитриева Н*. Из истории неокантианства в России // Eternity's Hostage. Selected Papers from the Stanford International Conference on Boris Pasternak, May, 2004. Stanford Slavic Studies. In Honor of Evgeny Pasternak and Elena Pasternak. Ed. By L. Fleishman. Vol. 31:2. Stanford, 2006. P. 467, 486.

Между тем, слова о «секте» без труда можно найти и в «Истории самосознающей души» в главе о Канте, а насмешки над подобными взглядами Белого 1920-х гг. оставил нам, например, Питирим Сорокин, еще в 1920-м пародировавший все то, что потом попадет в неопубликованные (!) своевременно «Основы...» и «Историю...»[19].

Итак, никакой историей русской рецепции неокантианства марбургского извода Н. Дмитриева не занималась. Она подготовила архив и сочинения Б. Фохта к печати. Затем появилась возможность опубликовать переписку Б. Фохта и Г. Гордона в уважаемом в пастернаковедческих кругах издании (и републиковать ее в рецензируемой книге), тем более, что подавляющее большинство исследователей Пастернака готово поверить в то, что именно он — Г. Гордон — единственный идейный прототип Михаила Гордона из «Доктора Живаго». А далее заработала уже сегодняшняя историко-философская ситуация краха тотального «религиозного» бахтинизма, а издатель тома М. И. Кагана — В. Л. Махлин заявил, что бахтинистам надо уйти в подполье и там уже собираться с новыми силами, включая сюда, наконец, и реальный историко-философский фон[20].

Дмитриева объявила именно неокантианство чуть ли не единственной школой духовного выживания философии в Советской России. И тут неокантианство Бахтина вполне ложится в созданную картину. Так, как будто не «выживали» тем же путем и антропософы, и мистические анархисты, и феноменологи, и последователи русской

[19] *Сорокин П.* Еще об Андрее Белом // Вестник литературы. 1920. № 8.

[20] *Махлин В.* Незаслуженный собеседник (I) // Бахтинский сборник. V. М., 2004. С. 41–72 и др. тексты этого автора в названном сборнике. Другой вариант того же, но в связи со спорами о Достоевском между Л. Пумпянским и Вяч Ивановым в Вольфиле см.: *Махлин В.* Амбивалентная преемственность // Бахтинский вестник. Собрание сочинений ученых в 5-и томах. Т. 1. Орел, 2005. С. 741–761. Неизвестна Н. Дмитриевой и работа *Радченко О.* «Михаил Бахтин и Герман Коген» из того же орловского сборника (С. 623–635).

религиозной философии, да и неортодоксальные марксисты... При таком подходе и вызрела у Н. Дмитриевой идея сказать, что пути развития латентного и подпольного неокантианства в СССР неисповедимы. Хотя для имевших возможность учиться за границей русских и российских философов, психологов, историков и т. д. именно неокантианство с его научным, математическим и логистическим пафосом давало возможность существовать в условиях так называемого «научного мировоззрения». Этим людям было проще, чем, например, мистикам или экстатикам (анти-неокантианцам!) вроде Андрея Белого или марксиста-имяславца, любителя Кассирера — А. Ф. Лосева.

Татьяна Резвых

Федор Шперк. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма

Подг. текста и комм. Т. В. Савиной. СПб., 2010

Издательство «Алетейя» дало возможность познакомиться с творчеством того из dii minores, чей образ слился для розановского читателя с щемящими сердце темами бессмертия и памяти в «Опавших листьях»: «Сказать, что Шперка *теперь совсем нет на свете* — невозможно. Там м. б. в платоновском смысле «бессмертие души» — и ошибочно: но для моих друзей оно ни в коем случае не ошибочно...» Настоящее издание, подготовленное Т. В. Савиной в сотрудничестве с А. Н. Николюкиным и внучкой Шперка, Ф. В. Костроминой, дополняет первую публикацию Шперка[1]. Оно имеет следующую структуру: 1) письма Ф. Э. Шперка В. В. Розанову[2]; 2) Литературно-критические статьи Ф. Шперка; 3) Философские очерки Ф. Шперка; 4) Ф. Шперк в письмах и мемуарах современников. Книга содержит биографическую справку, а каждый раздел предваряется обширными аналитическими статьями. Несомненно, Т. В. Савина продумала архитектонику книги:

1 Федор Эдуардович Шперк. Литературная критика / Сост. Т. В. Савина. Новосибирск, 2001.

2 Ответные письма не сохранились.

работы протагониста, расположенные в середине ее, окружены контекстами писем, воспоминаний, откликов и рецензий. Теперь читатель сможет, наконец, сопоставить столь хорошо ему знакомый по страницам «Уединенного», «Сахарны», «Мимолетного», «Когда начальство ушло» и «Опавших листьев» загадочный образ «мальчика-гения», «проницательного» Шперка, с реальным Шперком, человеком, философом и литературным критиком.

В одном из писем Розанову Шперк подметил в корреспонденте свойство, повлиявшее на судьбу образа Шперка и в каком-то смысле сделавшее и самого Розанова именно Розановым, в суждениях о других высказывать на самом деле «*субъективное* отношение к себе самому, своей продуктивности, идеям своим...» (с. 55). Но обессмертило Шперка умение Розанова видеть в других способность «рождать», носить в себе зародыши мыслей, пусть и не умея развить (см. рецензию Розанова на шперковские философские сборники, написанную для поддержки умирающего от чахотки друга). Хотя Розанов был старше Шперка на 16 лет, но разница в положении между ними не была значительной, поскольку в год начала переписки (1890) первый был провинциальным учителем и начинающим писателем, а второй — студентом юридического факультета Петербургского университета («не кончившим курс»). В то время литературные судьбы Розанова («не симпатичный угрюмый учитель (гимназии), написавший огромную книгу («О понимании»), немного сумасшедший, ходит летом в калошах и в меховой шапке в мае» — автохарактеристика в письме к о. П. Флоренскому от 20 сентября 1910 г.) и Шперка («чудак, непонятный философ» — слова П. П. Перцова о Шперке, применимые и к самому Перцову), вполне могли сложиться одинаково неудачно. Чувствуя вероятное «литературное изгнанничество», они и стали, по выражению Т. В. Савиной, «сомышленниками». Публикация писем Шперка восполняет существенный пробел в розановедении, раскрывая размеры взаимовлияния, и в первую очередь роль, сыгранную Шперком в поддержке розановской темы плоти и полового

вопроса, о чем писал В. А. Фатеев[3]. Генезис ее действительно нельзя рассматривать вне контекста эпистолярия и философских текстов Шперка, хотя подходы «сомышленников» к ней и были диаметрально противоположными. Из шперковских афоризмов «Мысль и рефлексия», опубликованных в третьем отделе тома, становится ясно, что «законом Плоти» для Шперка было целомудрие, а вовсе не половая любовь, возводимая Розановым (и Соловьевым) в идеал. Выясняется и то, что Шперк, впервые написавший Розанову, прочтя его работу «Место христианства в истории», был убежден: Розанову необходимо направить свои таланты в область философии истории, а не сосредотачиваться на теме пола.

Лейтмотив литературно-критических очерков Шперка — поиск в героях современной ему литературы «осмысленного образа личности», «цельной натуры», «цельного человека», «цельного живого организма», «человека в абсолютном смысле слова». Но эпоха нарождающегося символизма казалась Шперку временем «набросков и эскизов», лишь «намеков на что-то неосуществленное»; он обнаруживал у современников «я», «разбившееся на тысячи маленьких и малюсеньких «я»», ««чучелов» и «чучелок»», «кукольное поколение», «великовозрастных неврастеников, психопатов, утративших всякое человеческое подобие» (С. 142), в общем, «декадентские натуры» (исключение он почему-то делал лишь для Ф. Сологуба). Современная культура казалась ему незрелой, детской, зачаточной, и поэтому в поисках цельности и гармонии Шперк предпочитал обращаться к литературному прошлому, а конкретно, к Пушкину, Лермонтову, Тютчеву, у которых находил христианские мотивы и «христианский стиль». Шперковскую догадку об отражении парадигмы эпохи в психологическом складе личности, впоследствии, применительно к другому времени, повторил Перцов, обратив внимание на разницу между зрелостью, взрослостью пушкинского поколения и незрелос-

[3] *Фатеев В. А.* С русской бездной в душе. Жизнеописание Василия Розанова. СПб.; Кострома, 2002.

тью, «вечной молодостью» людей 1840-х гг.: «между этими поколениями произошел громадный психологический сдвиг: одни кончили, а другие начали»[4]. Для Шперка этот сдвиг отражал исчезновение в культуре «христианского стиля».

Определить *время* Шперка в русской культуре не менее важно, чем его *место.* Розанов очень скоро узнал в декадентах «своих» и врос в Серебряный век, Шперк же, умерший в 1897 году в возрасте 25 лет, навсегда остался обращенным к прошлому, а не к настоящему. В силу своей твердой опоры на славянофильскую «почву», он кажется старше своих лет, ровесником, скажем, Страхова и Суворина, а не Брюсова и Струве. С другой стороны, центральная для Шперка мысль о христианизации культуры, о необходимости создании целостного мировоззрения на христианских началах, или, как он писал в самом первом письме Розанову, «мировоззрения, которое современные немецкие философы называют «служеньем абсолютному Богу»» (с. 40), сближает его с Соловьевым и наступающим веком и ставит в один ряд с другими «слишком ранними предтечами слишком медленной весны». Так, в своей рубрике «Из литературного дневника», которую Шперк вел в газете «Новое время», исходя из идеи «цельного знания», и используя термины Данилевского, он однажды высказал мысль о культурной обусловленности науки, предположив, что западноевропейским типом наука не исчерпывается, и что человечество сможет создать новый ее тип, тип «служанки богословия».

«Ничего нельзя было сделать с своеобразием и причудливостью его языка (литературного), который не умел найти себе — не говорю «шаблона» — но просто понятной; допустимой в литературе формы. Одни и те же мысли, которые вас очаровывали в устной беседе, — будучи положены им на бу-

[4] *Перцов П. П.* Основания космономии. Ч. I. Отдел II. Мировой философский процесс. Гл. 2 // Мемориальный архив Мемориального Дома-музея С. Н. Дурылина. Фонд П. П. Перцова. КП-269/4. Л. 19.

магу, становились не только мертвым, но и непонятным набором слов, не распутываемым составом предложений...» (с. 302). Так мягко о шперковском неумении выражать мысли мог сказать только лучший друг. Литературно-критические статьи Шперка намного удачнее его философских проб. Из семи философских очерков Шперка в книгу вошли пять: «Мысль и рефлексия. Афоризмы» (1895), «Философия индивидуальности. Varia» (1895), «Книга о духе моем. Поэма» (1896), «О страхе смерти и принципе жизни» (1895), «Диалектика бытия. Аргументы и выводы моей философии» (1897). Т. В. Савина не включила в сборник две ранние работы: «Система Спинозы» (1893) и «Метафизика философских процессов» (1893). Э. Голлербах, походя, дал очеркам Шперка уничижительную оценку: «Он издал ряд маленьких брошюр на философские темы, представляющих собой перепевы кое-каких мотивов классической философии. Писать он не умел...» (с. 309). Позиция составительницы сборника более сдержана: «все, что Шперк написал на тему философии и философского знания представляло собой сухую схему» (с. 204). Стремление создать систему и неумение связать даже несколько предложений, критика теоретической философии и сетование на отсутствие в России философских систем — все это одновременно мы находим у Шперка-философа. В философии, как и в литературе, он жаждал целостности и законченности, но бывшую перед глазами систему «цельного знания» Соловьева не сумел ни воспринять, ни оценить. Так, рецензируя «Оправдание добра» (книгу ему дал Розанов), в соловьевском труде Шперк увидел лишь стремление «как-нибудь превзойти кенигсбергского маэстро в отвлеченности и метафизичности философской формулировки евангельской заповеди» (с. 115), проглядев в ней новую попытку утверждения автономной этики, опирающейся на абсолютный идеал, и выдвигающей идею безусловно свободной личности. И это невзирая на то, что в своих афоризмах «Мысль и рефлексия» Шперк, вторя Соловьеву, требует от человека «самоува-

жения» как показателя силы и отвержения «себялюбия», в котором проявляется его бессилие. Зато, один из немногих, вслед за Розановым, он рассматривал «Мир как целое» Страхова как по-настоящему «совершенное, ясное и цельное произведение» (с. 123). Подобно Страхову, он размышлял на темы танатологии, посвятив вопросу о философском смысле смерти отдельную работу «О страхе смерти и принципе жизни».

Спор Страхова и Соловьева о книге Данилевского давно к тому времени утих, но у Шперка отчетливо видно стремление защищать Страхова и критиковать Соловьева («... в споре *шум* победы был на стороне Соловьева, а *истина* победы была на стороне Страхова»[55], писал Розанов), не только на почве славянофильских симпатий («наши/не наши»), но и исходя из деления философов на «профессионалов» и «самородков». Для Шперка занятие философией, равно как и литературой, было родом молитвы, поэтому, считал он, настоящие философы и писатели должны быть целиком устремлены к Богу. Размышляя в одной из своих статей о будущей религиозной культуре, и о вкладе в нее России, Шперк изложил свое кредо: «Всякая духовная деятельность есть ничто иное, как искание Бога, как своего рода молитва (...) Дух может стремиться только к Богу; Бог есть центр, к которому направлено всемирное, т. е. всеобщее тяготение духа. И литература как духовная деятельность, подлежит тому же закону «всемирного духовного тяготения»» (с. 181). Именно поэтому, по Шперку, философ должен быть непрактичным чудаком не от мира сего (Шперк приводит в пример Сковороду). Скажем, никому неведомые философы П. А. Бакунин (Страхов рекомендовал его прочесть Розанову, а тот — Шперку) и И. В. Свечин (для Шперка

---

[5] *Розанов В. В.* Примечания / Н. Н. Страхов Письмо В. В. Розанову. 18 мая 1888 г. СПб // В. В. Розанов Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев / Собр. соч. Под ред. А. Н. Николюкина. М., 2001. Т. 13. С. 14.

«был самый мудрый человек в России, — «куда Введенский и Радлов»»[6]) были для него неизмеримо глубже кафедральных систематиков. В этом вопросе Шперк и Розанов тоже были «сомышленниками», оба писали, что «профессионалы» имеют шумный литературный успех, но строят «никому не нужные системы», «самородки» размышляют, сидя «в своем углу», однако им одним «принадлежит жизненное значение», в их философии чувствуется «дыхание жизни». И в самом деле, когда среди невразумительных, и порой философски неграмотных афоризмов Шперка, вдруг наталкиваешься на слова: «Абсолют есть всеначало или универсальное начало. И насколько организм развивается из семени, настолько космос развивается из абсолюта» (с. 273), ощущаешь веяние этого дыхания.

Издание снабжено иконографическим материалом, в котором, кроме неизвестных изображений Шперка и его семьи из домашнего архива, интерес представляет редкая фотография молодого Розанова. Недостатком книги является отсутствие в ней библиографии шперковских работ и именного указателя. Философские работы Шперка слишком специфичны; для того чтобы начинать «его понимать и разделять» хотя бы «там, где мысль его совпадает с вашей, бродит около того же» (с. 298), нужен розановский талант, поэтому вряд ли выход книги повлечет за собой взрыв историко-философского внимания к Шперку. Скорее всего, Шперк останется фигурой розановского круга. Но и с точки зрения задачи достижения максимальной полноты контекста, введение работ Шперка в научный оборот давно назрело, поэтому можно надеяться, что книга будет востребована и не залежится в магазинах. Во всяком случае, нужно ей этого пожелать.

---

[6] *Розанов В. В.* Уединенное / В. В. Розанов. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 238.

М. А. Колеров

К вопросу об институциональной конкуренции в русской мысли 1910-х гг.: книгоиздательство «Путь» и журнал «Логос»

Краткие курсы, комиксы и, к сожалению, некоторые исследования по истории русской мысли изображают главный узел идейно-философской дискуссии в русской мысли первой половины 1910-х годов в противостоянии «неославянофильства» (и близкого к нему религиозного национализма) «неозападничеству», которые нагляднее всего выступают в полемически противостоявших друг другу издательских проектах: книгоиздательстве «Путь» и журнале «Логос».

Даже несмотря на то, что в публицистическом, полемическом и мемуарном упрощении сами участники этой полемики легко принимали на себя обновлённые исторические маски, твердя, что «время славянофильствует» и т. п., нет никаких оснований сводить сложносоставный, коалиционный характер всех без исключения главных идейных проектов в русской мысли конца XIX — начала XX веков к бинарным схемам. Там в русских идейных партиях и сектах, где и пока оставалось свободным публичное идейное творчество, эта партийная солидарность всегда носила коалиционный характер, главным выражением которого выступали манифестации публичных институтов этих коалиций. Та-

кое общественное «направленство» в русской мысли всегда было институциональным и строилось почти исключительно вокруг иерархии общественных институтов: кружков, журналов, газет, «идейных сборников», публичных лекций, научных и литературных обществ, книжных серий, а после революции 1905 года — и вокруг политических партий.

Представительность и влиятельность «направлений» прямо зависела от степени интегрированности их участников в научно-общественную среду, их способности мобилизовать читательскую и писательскую среду вокруг системы изданий — от фундаментов и «энциклопедий» в лице «идейных сборников» и книжных серий до широких научно-литературных применений идейных платформ в лице «толстых журналов» и публицистических поводырей по политической реализации идейных платформ в лице ежедневных газет.

В радикальном конспирологическом ключе такая системная, синтетическая и всепроникающая «направленская» институционализация идейной среды от религиозной философии до модернистского искусства была ярко обрисована в известной книге графа Ю. П. Граббе «Корни Церковной Смуты: Парижское братство Св. Софии и розенкрейцеры» (Белград, 1927). На равном удалении от полюса посрамления и дискредитации русского религиозного-философского движения начала XX века *как единого* (в труде Граббе) и полюса упрощения в комиксах о «неославянофильстве» и «неозападничестве» и следует нам искать институциональную историю русской мысли.

В 1905–1907 гг. — после того, как первые волны либерального и социалистического идейного творчества в России выдохлись и внешняя повестка дня общества лишилась непосредственного присутствия социально-политической революции, интеллектуальный класс России был принуждён к формулированию задач позитивного повседневного социального творчества, к которому любое общество (и особенно послереволюционное) в принципе не может быть готово. Два неравновесных «идейных сборника» 1909 года

«Вехи» и «О Мессии» для нескольких ключевых идейных групп русской практической философии стали временем самоопределения. За этим выбором, по общему убеждению их участников, должна была определяться не только позитивная идейно-философская стратегия, но и выстраиваться, институционализироваться целостная групповая идейная политика. Оба сборника претендовали представить общий, «над-направленский», горизонт общества и социальной науки, поскольку их собственная идентичность связывалась их авторами с социальными и научными универсалиями. Поэтому в своих программах-максимум продолжающие эти коллективные сборники институции были призваны достраивать коллективное действие как устойчивую инфраструктуру (систему институций).

«Веховский» круг к 1910 году имел в своём распоряжении несколько университетских кафедр и несколько разнокалиберных журналов, ряд религиозно-философских обществ, свободную идейную трибуну в крупнейших оппозиционных газетах, разнообразных «обществах по распространению знаний». Но и «Вехи», и экономическая смерть журнала «Московский Еженедельник», и массовый уход либеральной профессуры из императорских университетов в 1911 году, и прекращение журнала «Критическое Обозрение» — вскоре оставили тех из «веховского» круга, кто выбрал своей стратегией *религиозное* строительство более чем *религиозно-общественное* — практически наедине с философски и религиозно ангажированной публикой религиозно-философских обществ. Они оказались в растущей зависимости от журнала «Русская Мысль» П. Б. Струве и С. Л. Франка, редакция которого вовсе не торопилась ограничить свою программу церковно-религиозными вопросами, в которых кстати, тогда ещё отнюдь не стояла «у церковных стен».

В такой ситуации создание М. К. Морозовой и Е. Н. Трубецким книжного издательства «Путь»[1], сразу принявше-

[1] Покойный исследователь Е. Н. Трубецкого и его любовно-интеллектуального союза с М. К. Морозовой — Александр Алексеевич Носов — так

гося за составление формальной декларации, «идейных сборников» и серии фундаментальных монографий, было квалифицированным и тактически безошибочным решением с точки зрения опыта институционализации «направления». В условиях первой половины 1910-х гг. ни одно из идейных направлений не могло сравниться с «Путём» по уровню обеспеченности материальными ресурсами, авторскому качеству и напряжённости издательской программы, легитимации его участников в качестве профессуры высших учебных заведений. И лишь отсутствие в распоряжении «путейцев» собственного органа оперативного идейного и публицистического участия в общественной жизни (толстого или еженедельного журнала, газеты) делало их институциональную инфраструктуру принципиально неполной. Однако их собственный опыт предыдущих лет убедительно показал, что газетно-журнальная работа авторов «Пути» (за исключением С. Н. Булгакова) не относилась к числу их ярких достоинств, вызывавших массовый интерес аудитории.

Со своей стороны, первый по-настоящему интернациональный русский издательский проект — журнал-ежегодник «Логос», — в отличие от предшествовавших ему марксистских интернациональных соавторских проектов в России, определённо отсекал вторичную, ученическую, пропагандистскую природу такого «международного сотрудничества», демонстрировал явно избыточный для «ежегодника» журнально-библиографический пафос

отвечал на естественный вопрос о том, почему одновременно с закрытием общественно слабого «Московского Еженедельника» своего друга М. К. Морозова немедленно взялась за организацию книгоиздательства «Путь», путь которого ещё менее мог удовлетворять общественным амбициям. А. А. Носов не уставал подчёркивать, что главным мотивом инициатив была потребность в «общем деле» независимо от наличия громкого результата. И потому мы можем сказать, что такой мотив точнее всего описывал внутренний пафос инфраструктурного строительства в русской мысли.

и одновременно стилистически сближался с образцами русских «идейных сборников».

Содержательно занимая жанровую нишу одновременно и «идейного сборника», и «направленского» журнала, с первого же своего номера «Логос» явственно претендовал включить в круг своих авторов сильнейшую, практически-философскую половину авторского коллектива «Вех». Перед лицом ушедших в «Путь» Булгакова и Н. А. Бердяева — «Логос» декларировал ближайшее (хотя и непартийное) участие Б. А. Кистяковского, Струве и Франка, показывая пределы своих идейных амбиций далеко далее трансляции европейских философских новаций.

Но для линии и группы «Логоса», в первую очередь, с точки зрения аудитории и общественного отклика, была практически закрыта сколько-нибудь широкая русская общественно-политическая и публицистическая среда. Она и предопределила гибель «Логоса» в военном 1914 году. Напротив, религиозно-общественная пропаганда стала особым направлением деятельности авторов «Пути» с самого начала Первой мировой войны.

Раскол «Вех» на «Путь» и на «Логос», за которыми по-прежнему — равно за обоими — стояла журнальная глыба «Русской Мысли», разумеется, не был расколом их широкой идейной инфраструктуры, в которой в пределах ценностей «общества и культуры» в коалиции сходились самые разные индивидуальности.

Но общая платформа «религиозно-культурного и социально-политического идеализма» стала полем для подлинной институциональной конкуренции между полюсом всё более церковного и общественно-герметического «Пути» и полюсом всё более дисциплинарно сложного и общественно-уязвимого «Логоса». Если институциональная стратегия «Пути» всё более двигалась в направлении церковной «Религиозно-общественной библиотеки», то стратегия «Логоса» часто обрушивалась в заведомые тупики и изолированные резервуары школьной науки, уже

населённые и во многом исчерпанные «Вопросами философии и психологии».

Конкуренция «Пути» и «Логоса» была взаимоуничтожительной для обеих инициатив, но во взаимном этом уничтожении открывала перспективу для развития новых, ещё в год «Вех» и «Мессии» совершенно немыслимых по своей диверсифицированности, подсистем интеллектуальной инфраструктуры. Так инфраструктура русской философской мысли обогатилась актуальными идейными брошюрами и разовыми публичными лекциями[2], не ограниченными рамками религиозно-философских обществ, интеллектуальные хрестоматии, целиком посвящённые актуальным философским переводам, философским проблемам внешней политики и войны.

[2] Вероятно, главным исключением, формально не связанным с названным спором, но внутренне находящимся в поле описанных направлений, стали «лекционные гастроли» П. Н. Милюкова 1909–1910 гг. по России с критикой сборника «Вехи».